

LA THÉORIE IDÉOLOGIQUE

DE

GALLUPPI

DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE DE KANT

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

F. PALHORIÈS

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA THÉORIE IDÉOLOGIQUE

DE

GALLUPPI

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — MESNIL (EURE).

LA THÉORIE IDÉOLOGIQUE

DE

GALLUPPI

DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE DE KANT

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

F. PALHORIÈS



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1908

AVANT-PROPOS

Pasquale Galluppi naquit à Tropea, dans le royaume de Naples, le 2 avril 1770 et mourut en 1846. Il fit ses études dans sa ville natale et, de bonne heure, nous raconte-t-il lui-même dans son autobiographie¹, il se sentit un vif attrait pour les sciences philosophiques. C'est surtout à la lecture de l'*Arte Logica* de Genovesi qu'il attribue en lui le développement de cette tendance.

On peut distinguer trois phases dans l'évolution de la pensée philosophique de Galluppi.

Dans la première période, c'est-à-dire jusqu'en 1800, il reste enfermé dans les limites de la philosophie cartésienne; il étudie spécialement les œuvres de Leibniz et celles de Wolff; sous l'influence de l'auteur de la *Théodicée* il aborde les questions théologiques qui in-

1. Voir PIETROPAOLO, *Autobiografia e scritti inediti del Galluppi*, Rivista scientifica filos., anno 1887. — Cette autobiographie a été écrite par Galluppi vers 1820. Elle ne contient que quelques pages. — Sur le développement de la pensée de Galluppi voir aussi *Lettres philosophiques*, p. 337 suiv.

téressent le plus les spéculations philosophiques. C'est à cette période de sa pensée que se rattache la publication d'un opuscule de polémique religieuse dont nous donnons plus bas le titre complet¹.

La lecture des écrits de Condillac marque une seconde étape dans la pensée du philosophe calabrais. « Vers 1800, dit-il, je lus les œuvres de Condillac. Elles modifièrent la direction de mes études en philosophie; je compris qu'avant d'affirmer quoi que ce soit sur l'homme, Dieu ou l'univers, il fallait d'abord examiner les motifs et la légitimité de nos jugements et donner ainsi une assise solide à la philosophie; je compris qu'il fallait remonter jusqu'à l'origine même de nos connaissances et refaire, de quelque manière, l'entendement humain². » Il consacre alors plusieurs années à étudier l'*Essai* de Locke sur l'entendement. C'est à la suite de ce commerce avec la philosophie des sens qu'il publie, en 1807, un opuscule sur l'*Analyse et la synthèse*.

Enfin la troisième période est marquée par l'influence que Kant exerce sur Galluppi. « A cette époque, poursuit-il, je ne connaissais pas encore la philosophie de Kant. La connaissance que j'en pris ne modifia en rien la direction de mes études, je continuai à approfondir l'entendement humain. Je tirai toutefois un grand pro-

1. Pour les indications bibliographiques, voir à la fin du volume.

2. *Autobiografia*.

fit des recherches du philosophe de Königsberg ; je reconnus l'importance des grands problèmes que la philosophie critique a eu le mérite de soulever, mais la solution qu'y apportait Kant me parut insuffisante. Les réflexions que je fis sur la philosophie critique donnèrent une haute élévation à mes pensées et me fournirent de nouveaux aperçus sur la nature de l'entendement¹. » Et Galluppi nous dit ailleurs qu'il chercha, dès lors, à établir une voie moyenne entre la philosophie des sens et le rationalisme². C'est à la suite de ces réflexions et sous l'empire de cette préoccupation qu'il publia ses traités philosophiques les plus importants, le *Saggio critico*, les *Elementi*, les *Lezioni di Logica e di metafisica* et les *Lettere filosofiche*.

« Les ouvrages qui contribuèrent le plus à établir la réputation et l'influence de Galluppi, écrit Luigi Ferri, sont ses *Eléments* et ses *Lettres sur les vicissitudes de la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant*. Le premier était destiné et parvint réellement à introduire dans l'enseignement secondaire une doctrine philosophique bien plus conforme à l'observation intérieure que celle qui se trouvait dans les livres de Gioia et de Soave. L'autre traçait pour la jeunesse et les gens du monde un tableau des changements qui s'étaient opérés dans la science de l'esprit humain depuis Descartes

1. *Autobiografia*.

2. *Lettres philosophiques*, etc., p. 337 suiv.

jusqu'à Kant. La méthode suivie par l'auteur de ces deux livres était si aisée, les développements si sobres et précis, les idées si bien ordonnées, le langage si clair et l'emploi des termes scientifiques si discret, que tout le monde les lut et les comprit; ils servirent aussi pour attirer l'attention sur l'*Essai*, l'œuvre la plus volumineuse de l'auteur ¹. »

En 1831, le gouvernement donna à Galluppi la chaire de Logique et de Métaphysique à l'Université de Naples; dix ans plus tard, il était élu Membre correspondant de l'Institut de France ² et nommé chevalier de la Légion d'Honneur. Et Victor Cousin, faisant devant l'Académie Française l'éloge funèbre du philosophe italien, qui l'avait cependant parfois traité avec une certaine sévérité ³, s'honorait lui-même en reconnaissant publiquement le mérite philosophique et la valeur du défunt. « Pascal Galluppi, disait-il, est le philosophe le plus profond et le plus original qu'ait produit l'Italie dans ces deux derniers siècles⁴. »

La philosophie de Galluppi, en particulier sa théorie de la connaissance, nous manifeste surtout une *lutte*

1. Luigi FERRI, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en Italie au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Durand, 1869, I, p. 38-39.

2. Le concurrent de Galluppi était Hamilton. qui n'obtint qu'une seule voix.

3. Voir l'opuscule *la Filosofia di Vittorio Cousin tradotta e commentata*.

4. *Journal des Économistes*, février 1847. — Voir LASTRUGGI, *Pasquale Galluppi*, p. 99-100.

d'influences contraires et c'est à ce titre qu'elle est intéressante et suggestive; nous pouvons y saisir sur le fait l'opposition que se font entre elles, dans un esprit d'ailleurs pénétrant, les deux grandes tendances qui résument, au fond, toute l'histoire de la philosophie et les directions les plus générales de l'esprit humain, l'empirisme et l'apriorisme. Elle constitue un essai de conciliation où se révèle merveilleusement l'influence que la pensée allemande a exercée, au commencement du siècle dernier, sur la philosophie italienne : c'est ce que nous avons tenté de mettre en lumière.

D'ailleurs, en dehors même de cet intérêt particulier, et parce qu'aucune des formes de la pensée humaine ne saurait nous être indifférente, il nous a semblé utile de faire connaître en France l'écrivain qui fut, en Italie, le restaurateur de la philosophie et l'instigateur de ce vaste mouvement intellectuel qui devait donner à la Péninsule une gloire nouvelle en produisant Gioberti, Mamiani et Rosmini ¹.

1. Voir sur ce point LASTRUCCI, *Pasquale Galluppi*, partie III : *Efficacia del Galluppi sulle scuole filosofiche d'Italia* — CATARA LETTIERI, *Ricordi storici intorno al movimento filosofico nella prima metà del Secolo XIX in Sicilia*, Messina, 1881. — GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898. Galluppi, dit cet auteur, a réveillé les Italiens de leur sommeil dogmatique : « Il Galluppi ben si può dire che abbia scosso gli italiani dal loro sonno dommatico; e invitandoli colle sue analisi sottili ed ingegnose agli ardui problemi della critica della conoscenza, abbia finalmente sfattato innanzi a loro l'autorità del sensismo come quella dell'antico innatismo e fatto sentir vivo il bisogno di maggiori studii e più attente e severe meditazioni » (p. 55).

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉORIE DE GALLUPPI

« L'objet de cet ouvrage, écrit Galluppi au commencement de son *Saggio filosofico*, est la critique de la connaissance et l'étude de la valeur de la science humaine. *Que puis-je savoir?* Telle est la première question que se pose nécessairement le philosophe, dès qu'il se place en face de lui-même. Que puis-je savoir? Suis-je capable d'atteindre la réalité? Sur quels principes se fondent mes connaissances? Quelles sont les limites que la nature impose à mon entendement et qu'il ne peut dépasser sans se précipiter dans des abîmes d'erreur? Telles sont les recherches qui rempliront tout cet ouvrage ¹. »

1. *Saggio filosofico*, prefaz., p. 5. *Que puis-je savoir?* Cette question que se pose Galluppi rappelle d'assez près le doute méthodique de Descartes : d'ailleurs, dans ses *Lezioni*, le philosophe italien ne fait pas difficulté à reconnaître « qu'à ne voir dans ce doute qu'une préparation à la recherche de la vérité, il est impossible de ne pas l'admettre ». *Lezioni*, vol. I, lez. iv, p. 36.

Notons encore, en passant, que Galluppi emprunte aussi à Descartes les règles de la *Méthode*. Il rejette cependant la théorie du philosophe

Le but que se propose Galluppi est donc bien net : il aborde à son tour le grave problème qu'a soulevé la *Critique de la Raison pure*, c'est là le point central de toute sa spéculation; c'est sous cet angle de vision qu'il étudie le développement historique et les *vicissitudes* des systèmes philosophiques¹. « Aussi bien », ajoute-t-il, « n'est-ce pas là aujourd'hui le sujet des méditations de toute l'Europe savante²? » Les meilleurs esprits s'accordent à reconnaître que tout le travail de la pensée humaine vient aboutir, en dernière analyse, à cette question fondamentale de la valeur de la connaissance.

Entendue dans son sens le plus général, la philosophie est « la science de la pensée humaine³ ». Mais il en est de cette science comme de toutes les autres : elle ne se construit pas *a priori* : elle ne crée pas son

français sur les idées claires et la remplace par celle-ci qui cadre, d'ailleurs, très bien, comme on le verra, avec l'esprit de sa philosophie :

« Non si dia alle proposizioni *a priori*, che sono immediatamente o mediatamente evidenti, alcun valore reale prima che l'esperienza ne verifici l'ipotesi ». Cf. sur ce point LASTRUCCI, *op. cit.*, p. 199-202, et GALLUPPI, *Lezioni* I, VIII, p. 65, suiv.

1. Sur ce caractère de la philosophie de Galluppi voir *Lezioni di logica e di metafisica*, vol. I, ch. IV, p. 33.

2. *Saggio*, pref.

3. *Lezioni*, I, IV, p. 33. La pensée humaine embrasse, dans la théorie de Galluppi, tous les faits intérieurs considérés soit dans leur nature intime, soit dans leurs relations avec les réalités extérieures, l'univers et Dieu. La philosophie est la Science de l'esprit humain, en tant qu'il connaît et veut; et, comme la connaissance atteint directement des réalités, l'Ontologie, la Théologie naturelle et la Cosmologie rentrent, de quelque manière, dans la science même de l'esprit.

objet, elle le suppose¹. Il est donc souverainement important de déterminer par quels moyens l'esprit peut entrer en contact avec lui. Ce qui caractérise l'objet de la science qui nous occupe ici, c'est que la pensée ne nous est pas extérieure, elle ne fait qu'un avec l'esprit : la pensée, dit Galluppi, c'est le moi pensant. Pour saisir l'objet de la philosophie, nous n'avons donc qu'à nous observer nous-mêmes, qu'à projeter la lumière de la réflexion sur les formes multiples de notre vie intérieure. Toute la science du philosophe repose sur les données primitives de la conscience². C'est là une vue qui tient une très large place dans la philosophie du penseur calabrais. C'est sur la réalité de cette intuition immédiate que le sujet pensant a de lui-même qu'il fonde le point de départ de la science ; et nous verrons dans la suite qu'il ne trouve pas et, au fond, ne cherche pas d'autre garantie pour assurer, au regard de l'esprit, les vérités les plus hautes et d'ordre purement rationnel.

Le *Cogito ergo sum*, voilà, dit-il, le plus grand titre de gloire de Descartes : le vrai mérite de l'auteur des *Principes* est d'avoir ramené la spéculation philosophique à l'observation intérieure ; en apprenant à la

1. « Il metodo che noi seguiamo è il metodo sperimentale ; e perciò incominciamo dall' osservazione de' fatti, non già dalle definizioni. » *Lezioni*, I, VIII, p. 65.

2. L'observation intérieure « est l'assise sur laquelle doit s'édifier toute la science de l'esprit humain ». *Lezioni*, I, v, p. 40. — La philosophie ne peut être qu'expérimentale : « Tutto il sapere umano deve appoggiarsi su l'esperienza, cioè su la coscienza dei fatti » (*Ibid.*).

pensée à se replier sur elle-même et à s'observer, il a été le restaurateur de la philosophie du sujet¹.

C'est donc en elle-même qu'il faut étudier la pensée et sans recourir à je ne sais quelles analogies avec les phénomènes que présente la matière².

On appelle *fait primitif* ce qui se manifeste immédiatement à l'esprit humain, « ce qui est saisi par une intuition immédiate »³. Galluppi oppose ainsi le fait primitif aux données des sens : le mouvement, l'étendue, les qualités des corps ne nous sont connus que par l'intermédiaire d'un organe matériel ; au contraire, les idées, les jugements, les passions, le moi pensant se manifestent à nous du dedans, ce sont des faits intérieurs ; la connaissance que nous en avons est absolument directe et, par conséquent, primitive.

« La perception de ces faits intérieurs constitue *la conscience* ou *sens intime*, *sens interne* ⁴. »

« Connaître les actes de l'esprit, les rechercher dans le passé de la mémoire, observer les rapports de similitude et de succession qu'ils peuvent présenter, voilà ce que j'appelle observer sa propre pensée, et c'est sur cette observation que repose toute la philosophie ⁵. »

Or, le premier fait que nous découvre l'observation

1. *Lezioni*, I, IV, p. 34-38. Voir aussi *Lettres philosophiques*, etc., p. 6. suiv. et *Mémoire sur l'idéalisme transcendantal*, etc., p. 44, 45, 46.

2. *Lezioni*, I, V, p. 40-44.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. *Ibid.*, p. 41.

5. *Ibid.*, p. 42.

intérieure est l'existence même de la pensée. C'est là une donnée indiscutable et irréductible : affirmer, nier, douter, c'est toujours penser et, comme l'a très bien vu Descartes, quand bien même toutes les autres vérités nous deviendraient incertaines, il en est une, au moins, qui échappera toujours aux prises du doute : c'est l'existence, comme fait, de la pensée¹.

Si nous analysons ce fait primitif, nous découvrons que le contenu de la pensée se réduit à ces deux termes : d'une part, l'affirmation d'un moi, et, de l'autre, les modifications accidentelles qui nous mettent en face d'un non-moi. « S'il est une vérité indiscutable, c'est que le sujet de tous nos jugements particuliers et concrets ne peut être que le moi ou quelque chose qui se trouve en dehors du moi². »

La vie de l'esprit suppose, de quelque manière, un dedans et un dehors; et comme c'est, en dernière analyse, à ces deux éléments que se ramène tout le contenu matériel de la pensée, il est nécessaire de dégager leur nature et de mettre en lumière leur valeur.

Galluppi commence par l'étude du moi. Il n'entre pas à ce sujet dans les subtiles analyses qui ont fait le mérite de la psychologie anglaise : c'est surtout au point de vue du problème de la connaissance qu'il se place; il recherche quelles sont, pour une théorie de la pensée, la portée, la valeur, la signification de cette donnée

1. *Lezioni*, I, IV, p. 39.

2. *Elementi*, I, p. 107, n° 88.

primitive. C'est là, d'ailleurs, l'unique question qui doit nous intéresser ici.

« Le moi est le fait ultime, au delà duquel, pour nous, il n'y a plus rien ¹. » Il est impliqué dans chacune de nos pensées, il se retrouve sous chacun de nos états. « Lorsque vous dites : *je sens une odeur de rose*... vous faites connaître que vous percevez deux faits : d'abord, votre être propre que vous exprimez par le terme *je*; puis, une certaine manière d'être qui vous appartient et que vous appelez « l'odeur ». Vous distinguez le *moi* de l'odeur, et vous regardez celle-ci comme un mode de celui-là ². » Il en est de même de tous les phénomènes qui tissent la trame de notre vie intérieure.

Si nous en croyons Condillac, une seule sensation ne saurait donner au sujet pensant la conscience de soi : au premier moment, la *statue* qu'il imagine est tout entière constituée par l'odeur de rose et ne saurait se concevoir ni s'affirmer sous la forme de *moi*. Degérando estime, de son côté, que seule la sensation de la résistance, qui accompagne toujours le tact, est capable de nous révéler à nous-mêmes, en nous posant comme *moi* en face de la réalité externe. Galluppi s'écarte également de ces deux conceptions. Le sentiment du *moi* est inné, dit-il, et il accompagne essentiellement toutes nos sensations. Dire que le *moi* est postérieur aux sensations, qu'il est leur résultante et comme leur collection, c'est éparpiller la vie de la conscience et la rendre, dès lors, inexplic-

1. *Saggio*, I, I, p. 1.

2. *Elementi*, I, n° 89, p. 108; n° 94, p. 112.

cable, c'est surtout se heurter aux données les plus évidentes du sens intime. Le *moi* est même si éloigné d'être la résultante de nos modifications qu'il existe pour lui-même et se révèle indépendant d'elles : « Même quand nos sensations et tous nos états particuliers cessent, nous sentons la continuation de notre existence. C'est donc que toutes ces modifications ne sont pas nécessaires à notre existence¹. »

Il est également faux de dire que la sensation de résistance soit, de quelque manière, privilégiée sous ce rapport : toutes les sensations, quelle que soit leur nature, sont perçues comme appartenant au *moi* : « *Percepire una sensazione... è sentirsi modificato, è sentirsi, è avere il sentimento del proprio me*². »

Ce qui trompe parfois, c'est que, au premier moment, cette perception reste confuse : le sentiment du *moi* et la modification particulière se présentent à la conscience comme un tout ; l'esprit éprouve d'abord une certaine difficulté à séparer deux choses qui lui sont toujours données conjointement et dans le même acte de conscience. Nous ne commençons pas par nous dire : *Je suis un sujet qui subit telle ou telle modification* ; la vie de la conscience débute non par un jugement, mais par une appréhension totale qui englobe dans la même perception le *moi* et ses modifications³.

1. *Elementi*, I, n° 91.

2. *Ibid.*, n° 92. Voir aussi tout le chapitre I du tome I du *Saggio filosofico*.

3. *Elementi*, I, p. 111, n° 93.

D'ailleurs, si la conscience du *moi* ne se produisait pas dès la première sensation, on ne voit pas pourquoi elle se manifesterait davantage à l'apparition de la suivante et la pensée ne naîtrait jamais ¹.

L'affirmation du *moi* n'est pas non plus, dans la pensée de Galluppi, le résultat d'un raisonnement. Des philosophes ont essayé parfois d'argumenter de cette manière ² : *Le néant ne peut penser, or je pense, donc je suis quelque chose, j'existe*. Cet argument, observe Galluppi, suppose la question déjà résolue : « La mineure *je pense* contient toute la conclusion qu'on veut en faire sortir. Quand vous dites : *je pense*, cela ne revient-il pas à dire : *j'existe à l'état d'être pensant* ³? »

Enfin, le *moi* n'est pas davantage conclu par la nécessité où se trouve l'esprit de donner un sujet et une cause aux modifications qu'il saisit en lui-même. La connaissance du *moi* est, en effet, tout aussi immédiate que celle de ses modifications. Et c'est là, pour le dire en passant, ce qui rend possible le fait mystérieux de la mémoire. « Si le sentiment de mon être propre n'était pas uni à la conscience que j'ai de mes modifications, je serais dans l'impuissance de reconnaître que ce qui m'est arrivé hier m'est arrivé à moi-même; je ne pourrais reconnaître mon identité sous la multiplicité des

1. *Elementi*, I, p. 110, n° 92, p. 112.

2. Galluppi cite comme exemples FÉNELON, *Démonstration de l'exist. de Dieu*, part. II, ch. I, et WOLFF, *Psych. empir.*, part. I, sect. 1, § 11-12, 13, 14, 16.

3. *Saggio*, I, I, 5.

états qui se succèdent sans cesse ¹. » La conscience de mon identité attachée à l'existence des phénomènes s'évanouirait avec eux.

Le moi nous est donc donné comme une réalité et non pas seulement comme un simple phénomène fugitif et accidentel : il y a là plus qu'une idée ou une simple représentation ². « Quand je dis : *les rayons d'un cercle sont égaux*, cette affirmation est évidente par elle-même, mais elle est bien différente de la proposition *je pense*. Elle n'affirme, en effet, l'existence d'aucun être, elle se borne à prononcer une simple relation entre nos idées... C'est là un jugement hypothétique : *si* des cercles existent réellement, leurs rayons sont égaux. Pour affirmer cette égalité des rayons... je n'ai nullement besoin de recourir à l'expérience, je peux même n'avoir jamais vu aucun cercle réel... Au contraire, la proposition *je pense* ne contient rien d'hypothétique; elle affirme l'existence d'un être qui se manifeste immédiatement au sens intime et indépendamment de toutes les relations que je pourrais établir entre mes idées ³. » C'est que l'âme a le don de se saisir elle-même; elle se voit, non des yeux du corps, mais par le regard de l'esprit : cette perception intérieure constitue véritablement « une *vision immédiate de soi-même* ⁴ ».

1. *Saggio*, I, 17-19. — *Elementi*, I, p. 110, n° 91.

2. *Lezioni*, I, p. 34, ch. IV; *ibid.*, I, VI, p. 47; *ibid.*, IV, p. 100-101, 112.

3. *Lezioni*, I, p. 47, 48.

4. *Saggio*, IV, p. 46. L'anima non si vede per mezzo degli occhi, ma si

« Le foyer de tout le savoir humain réside dans le point indivisible de la conscience de soi¹. » C'est là, en effet, que l'âme se voit elle-même, c'est là aussi qu'elle saisit tous les objets qui sont distincts d'elle.

Nous avons une idée du *non-moi*, de l'extériorité en général, de ce que Galluppi appelle *il fuor di me*, c'est là un fait qui nous est attesté par la conscience : « *questo fatto misterioso della percezione di un fuor di me è reale in me, la mia coscienza me lo attesta*². »

La perception du moi est primitive et immédiate : en est-il de même de celle du non-moi? C'est là, pour le philosophe italien, une question fondamentale³. Notre esprit possède-t-il une faculté primitive, élémentaire, de percevoir immédiatement les corps externes? l'acte intellectuel, qui nous révèle les corps, est-il une sensation, une perception ou un jugement? L'âme peut-elle éprouver des sensations sans avoir en même temps la perception d'un non-moi⁴?

Sous ces différentes formes, c'est le problème même de la connaissance qui se pose dans sa plus grande généralité : comment passons-nous du sujet à l'objet? Tout ce que nous percevons semble donné sous forme

vede per se stessa; poichè essa percepisce immediatamente se stessa, e questa percezione interiore ed immediata può anche chiamarsi *visione immediata di se stesso*. Cf. *Saggio*, I, I, 9. — *Elementi*, I, p. 110, n° 92.

1. *Saggio*, IV, p. 47.

2. *Saggio*, II, IV, p. 261.

3. *Elementi*, I, p. 113, n° 95.

4. *Saggio*, II, I, p. 5.

de sensation subjective, comme mode du moi, par conséquent; les sensations sont immanentes au moi : comment l'esprit peut-il s'élever à l'affirmation d'une réalité indépendante, objective, et quelle est la valeur de cette affirmation?

La perception du monde externe soulève de graves problèmes et a donné lieu à de multiples interprétations.

Pour les uns, la sensation est absolument impuissante par elle-même à nous révéler l'existence d'une réalité externe. Le corps externe, comme tel, comme objet de sensation, n'est jamais donné. Les qualités des corps sont purement relatives au sujet. Nous ne percevons que nous-mêmes; la sensation ne nous fait pas sortir du moi. Si donc nous avons l'idée d'une réalité distincte de nous, c'est que l'esprit rapporte la sensation à la cause externe qui agit sur nos sens et nous modifie. Cet acte de l'esprit est un jugement¹. C'est la théorie que Galluppi rencontre chez Descartes², Destutt Tracy³ et Soave⁴.

D'autres, tout en admettant l'impuissance radicale des sensations à nous révéler le monde externe, font une exception pour la sensation de résistance : les odeurs, les saveurs, etc., ne nous révèlent que des états internes; au contraire, la sensation de solidité, qui

1. *Saggio*, II, I, p. 5; *Elementi*, I, p. 114, n° 96, ch. x.

2. *Méditations*, III, éd. Jules Simon, p. 81. *Saggio* II, p. 19, 20.

3. *Idéologie*, part. I, ch. III. Galluppi le cite *Saggio*, II, p. 8.

4. Voir Galluppi, *Saggio*, II, p. 22-23.

accompagne le tact, nous met en présence d'une réalité qui s'oppose de quelque manière à nous. Toutes les sensations sont purement subjectives; seul le toucher mérite, à proprement parler, l'appellation de sens externe : il est le pont qui permet à l'esprit de passer du moi au non-moi¹.

Toute sensation, observe Galluppi, est essentiellement objective et nous donne la perception immédiate du non-moi, sans qu'il soit besoin de faire intervenir ici le moindre jugement². « Nous disons tous : *je pense à cela, je sens cet objet*. Lorsque vous dites : *je pense*, je puis vous demander : *à quoi pensez-vous?* de même lorsque vous dites : *je sens*, je suis en droit de vous demander : *que sentez-vous?* Ainsi toute pensée et, par conséquent, toute sensation se rapporte essentiellement à un objet quel qu'il soit³. »

1. *Saggio*, II, p. 31. — *Elementi*, I, p. 114. — *Saggio*, II, I, p. 5, 23 suiv. — CONDILLAC, *Traité des sensations*, part. II, ch. I, II, IV; *Art de raisonner*, ch. VI, cité par Galluppi, *Saggio*, II, p. 24-25.

2. A ceux qui prétendent expliquer la perception par une série de jugements habituels, Galluppi répond : « Qu'à nos sensations soient associés presque toujours des jugements instantanés, d'une rapidité incroyable, et qu'ils aient une influence sur les décisions pratiques que nous prenons, c'est là une vérité que l'expérience nous enseigne. » *Saggio*, II, IV, p. 356. — « Mais tous ces jugements et les actes de l'esprit qui accompagnent nos sensations ne les altèrent en aucune manière; ils concourent avec elles au même objet, mais ils laissent les sensations dans leur pureté originelle. » *Ibid.*, p. 357.

3. *Saggio*, II, p. 39. — *Elementi*, I, p. 115. — Voir *Mémoire sur l'idéalisme transcendantal*, p. 32 : « Nous avons sans cesse à l'esprit le double phénomène du moi et du non-moi ». — Cf. aussi p. 33 et plus loin p. 141. — « On sent l'objet extérieur » : — « La conscience du moi qui reçoit des sensations est la conscience du moi passif : se sentir soi-même

Sentir, c'est sentir quelque chose. Il n'y a aucune différence ici entre la pensée et la sensation; ces deux actes requièrent nécessairement un objet; on ne pense pas au néant, de même il n'est pas possible de sentir et en même temps de ne rien sentir¹. « *La sensazione è dunque di sua natura relativa all' oggetto sentito, essa è una sensazione di qualche cosa o non è sensazione affatto* »². D'ailleurs, si le moi ne perçoit pas directement le non-moi, il ne connaît plus aucun être qui le limite; il est pour lui-même le tout, l'univers; il doit se percevoir comme infini³. Gardons-nous donc bien, continue Galluppi, de confondre la conscience que nous avons de la sensation avec la sensation elle-même. La conscience n'est qu'une perception intérieure et n'implique, comme telle, que le fait même de la modification éprouvée par le sujet. Il n'en est pas de même de la sensation qui exige essentiellement un objet extérieur au sujet sentant⁴. L'objet propre de la conscience est le moi et ses modifications; la réalité externe, tel est l'objet naturel de la sensation.

patient est la même chose que sentir une force extérieure et inconnue qui modifie le moi. — L'esprit se sent lui-même limité et dans sa limite il sent le monde extérieur qui le limite », p. 142.

1. Il dire *io sento*, ma non sento cosa alcuna é lo stesso che dire *io sento* e non sento insieme, è pronunciare un' evidente contraddizione. — *Elementi*, I, p. 115, n° 97.

2. *Ibid.* ³

3. *Saggio*, II, p. 136.

4. Ogni sensazione, in quanto sensazione, ha necessariamente un oggetto esterno al principio senziente. *Saggio*, II, p. 39. — *Elementi*, I, p. 116, è percezione di una esistenza esterna.

L'observation de ce qui se passe en nous justifie pleinement cette analyse. « Supposons, par exemple, que j'éprouve une sensation d'odeur. La conscience me révèle dans ce fait trois choses distinctes : d'abord, une *modification du moi*, puis *l'objet* du sentiment interne que j'éprouve et, enfin, *quelque chose d'odoriférant* qui me modifie comme objet de la sensation et que j'appelle *odeur*. En tenant compte du témoignage de ma conscience, je puis exprimer ainsi ces divers phénomènes : *Je sens le moi qui sent quelque chose*. La sensation est distincte, dans la conscience, de la chose sentie et du sujet sentant et en même temps elle est liée à tous les deux¹ ». « La sensation est essentiellement objective; l'objectivité appartient à toute perception². »

La nature du langage sert aussi à établir cette objectivité. Il est certain que le langage fait l'analyse de la pensée; et en développant le sens des mots, dit Galluppi, on découvre les différentes opérations de l'esprit : « Or, quelle différence y a-t-il entre les mots concrets et les mots abstraits, entre *blanc* et *blancheur*, par exemple ? Le premier terme, dira-t-on, qualifie le sujet déterminé d'une certaine manière; le second désigne la qualité considérée en elle-même et indépendamment du sujet. Or, n'est-il pas clair que le terme *blancheur* résulte d'une action de l'esprit qui sépare la qualité du sujet qui la supporte, tandis que le terme

1. *Saggio*, II, p. 40-41.

2. La sensazione è oggettiva e l'oggettività è essenziale ad ogni percezione. *Elementi*, I, p. 117, n° 97.

blanc exprime l'objet immédiat de la sensation? La perception de mes modifications est inséparable de la perception de mon moi. En raisonnant de la même manière sur la sensation, je trouve que toute sensation étant la perception d'une existence externe, est aussi la perception d'un sujet et non d'une simple qualité... Nous ne percevons pas la *blancheur*, mais le *blanc*, et la perception du *blanc* est la perception d'un sujet que je ne saurais déterminer en lui-même, mais qui est réel en lui-même et m'apparaît blanc et est blanc pour moi... Toutes nos sensations se ressemblent en ce qu'elles sont la perception d'un sujet extérieur; elles diffèrent en ce qu'elles expriment les diverses manières dont nous percevons ce sujet : ces différentes manières constituent pour nous les multiples qualités des objets externes et les divers rapports qu'ils entretiennent avec nous¹. »

Si, enfin, la perception du non-moi n'est pas une donnée immédiate et primitive, si elle est la conclusion d'un jugement, il faut dire que nous possédons cette idée indépendamment de l'expérience. Mais quoi! le moi tirera-t-il de lui-même la notion de ce qui n'est pas lui? En réfléchissant sur lui-même, l'esprit peut, sans doute, se former la notion abstraite d'existence, mais où puisera-t-il, s'il reste enfermé en lui-même, la notion d'existence externe? Un concept abstrait ne peut s'expliquer que par un travail de l'esprit sur des données empiriques : si nous ne saisissons pas directement dans

1. *Elementi*, I, p. 123, n° 103.

l'expérience le non-moi, jamais nous ne nous en formerons l'idée. D'ailleurs cette notion est absolument simple, elle ne saurait être le résultat d'une élaboration arbitraire de l'esprit¹.

Les objections que l'on élève contre cette théorie, conclut le philosophe italien, reposent sur une analyse incomplète des faits.

Une modification interne, dit-on, est impuissante à nous faire percevoir une réalité étrangère, parce que l'esprit ne peut agir hors de lui-même; mais ceux-là mêmes qui font cette objection n'admettent-ils pas que la connaissance débute par une action des objets sur le moi? Que devient donc pour eux ce prétendu principe que les êtres ne peuvent agir les uns sur les autres²?

Le principe de causalité, dit-on encore, est nécessaire pour expliquer l'affirmation du monde externe. Ici, observe Galluppi, la conclusion dépasse les prémisses. Je saisis en moi un grand nombre de sensations qui ne dépendent pas de ma volonté : il suffit, pour que le principe de causalité soit respecté, que je trouve une cause à ces modifications; mais rien, dans le principe, ne nous permet de sortir de nous-mêmes et d'affirmer une cause distincte du moi. « Je puis regarder ces modifications comme produites par le moi, comme venant de son fonds ou encore comme causées simplement les unes par les autres³. »

1. *Saggio*, II, 1, p. 88.

2. *Saggio*, II, p. 46.

3. *Saggio*, II, p. 52-53.

Le rôle privilégié que l'on attribue à la sensation de résistance ne se justifie pas davantage. Si la sensation ne nous met pas directement en relation avec la réalité externe, l'esprit ne pourra jamais dire : *ce qui me résiste est extérieur à moi*. « Ce jugement suppose liées la notion de l'existence extérieure et celle de la chose résistante. Mais si la chose résistante n'est pas perçue, comment sera-t-elle l'objet d'un jugement¹? »

Enfin, Galluppi rejette la théorie des idées représentatives. Ce mode de perception supposerait, en effet, que les idées sont saisies comme des représentations des objets, ce qui ne peut avoir lieu que si l'esprit perçoit en même temps les objets eux-mêmes. Pour savoir que l'idée A' représente l'objet A, il faut que je découvre la ressemblance entre A et A' et je ne puis connaître cette ressemblance que si les deux termes me sont donnés en même temps².

D'ailleurs, les idées représentatives viennent des objets et il faut admettre que l'esprit se trouve en communication immédiate avec eux; ou elles n'en viennent pas, et alors on ne voit point quelle réalité elles peuvent représenter³.

La sensation nous met immédiatement en contact avec les réalités extérieures : la perception du non-moi est une donnée primitive, par conséquent immédiate,

1. *Saggio*, II, p. 55.

2. *Ibid.*, II, IV, p. 264.

3. *Ibid.*, II, IV, p. 278-279.

irréductible, indémontrable. Elle accompagne partout la perception de la conscience; elle trouve en elle sa certitude et sa lumineuse évidence. La sensation est une intuition immédiate de l'objet¹.

Ainsi, le moi et le non-moi constituent les connaissances primitives que nous fournit l'expérience; ces connaissances sont absolument certaines, réelles, objectives, au-dessus même de la discussion, puisque à ce premier stade de la pensée l'esprit ne fait que constater : il se saisit immédiatement lui-même et, dans ses propres modifications, il atteint aussi immédiatement les réalités étrangères².

Ce que la conscience perçoit immédiatement existe³ : il n'y a ici aucune chance d'erreur, aucun doute possible. Le contenu de la conscience est un terrain solide

1. *Saggio*, II, p. 305. « La sensazione è dunque, secondo me, l'intuizione dell' oggetto. »

2. « Bien que cela puisse sembler étrange, dit Galluppi, c'est en nous-mêmes que nous percevons le non-moi. Se sentir passif revient à sentir directement un agent externe qui nous modifie. » *Elementi*, II, p. 7. L'esprit est limité : il se sent avec sa limite : il sent le non-moi dans le moi. « S'il n'en était ainsi, on ne voit pas comment l'esprit arriverait jamais à connaître une réalité distincte de lui. » *Ibid.* Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esteriori se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo. — Cf. *Saggio*, VI, p. 450-451, etc. Voir aussi *Saggio*, II, p. 304-305. — Comment est possible cette présence du non-moi dans le moi? « Questa unione è il segreto del Creatore; essa è un mistero che bisogna rispettare. » *Elementi*, II, p. 12, n° 8.

3. « Ciò che la coscienza percepisce immediatamente esiste. » *Saggio*, I, I, p. 57.

sur lequel nous pouvons marcher; c'est là la source de toute certitude et il n'y en a point d'autre. Nous échappons ainsi aux déconcertantes illusions du scepticisme; la connaissance de la réalité du moi nous introduit de plain-pied sur le domaine du réel. L'esprit peut intervenir à présent : il possède un point de départ assuré, il s'appuie sur les réalités qu'il saisit immédiatement, et, s'il reste fidèle aux lois essentielles de la pensée, il est sûr d'avance de retrouver, au terme de toutes ses démarches, la réalité.

Les données de l'expérience primitive ne constituent encore que la matière de la connaissance : pour qu'il y ait connaissance proprement dite, il faut que l'esprit intervienne d'une manière positive, qu'il organise, en quelque sorte, ces matériaux encore bruts, qu'il sépare et réunisse, qu'il établisse des rapports : la nature fournit les éléments primordiaux de toute science, c'est à l'esprit qu'il appartient de s'emparer de ces matériaux, de les disposer avec ordre et de construire l'édifice régulier de la connaissance rationnelle.

En quoi consiste au juste cette intervention de l'esprit? Si cette question était facile à résoudre, le problème de la connaissance serait singulièrement simplifié. Que la sensation embrasse à elle seule et suffise à expliquer toute la vie de la pensée, c'est là une de ces théories extrêmes qu'il est impossible de tenir jusqu'au bout. L'esprit ne peut se méconnaître à ce point. L'idée n'est pas toute faite dans la nature : nous parti-

cipons de quelque manière à son éclosion. L'esprit n'est pas une plaque photographique : il réagit ; il est doué d'une véritable activité. Il y a donc de l'*a priori* dans la science humaine, mais les philosophes sont loin de s'entendre sur la nature, l'étendue, le rôle et la valeur de cet élément mét empirique. C'est même là, semble-t-il, le point de croisement où les systèmes se séparent et bifurquent.

Nous allons voir ce que devient dans la théorie de Galluppi cette intervention active de l'esprit.

« Les facultés élémentaires de l'esprit, écrit-il, se réduisent à sept : la sensibilité, la conscience, l'imagination, l'analyse, la synthèse, l'appétit et la volonté ¹. »

« La sensibilité, la conscience, l'imagination présentent à l'esprit, mais d'une manière confuse, les objets de ses opérations ; l'analyse les distingue ; la synthèse les recompose avec ordre ; la volonté, mise en branle par l'appétit, dirige les opérations de l'analyse et de la synthèse et forme ainsi le système de nos connaissances ². »

Comme on le voit d'après ce tableau, Galluppi réduit toute l'activité mentale à ces deux formes élémentaires : l'analyse et la synthèse ³. « Une fois que l'esprit est en

1. *Elementi*, I, p. 128. — *Saggio*, III, ch. II et IV. — *Lezioni*, IV, leçon LXXXI, p. 5 suiv. ; cf. aussi p. 99.

2. *Elementi*, I, p. 129, n° 106.

3. Galluppi ajoute : « Non credo esser necessario di avvertirvi che questi due vocaboli *analisi* e *sintesi* non hanno qui lo stesso senso, in cui sono stati usati nella logica. Ivi designavano due spezie di metodo scientifico ; qui denotano due facoltà elementari dello spirito. Nel metodo

possession des matériaux de ses connaissances, son activité ne peut s'exercer sur eux que de ces deux manières : elle les divise ou elle les réunit. Je distingue donc dans l'activité de l'esprit deux formes principales, l'analyse et la synthèse ¹. »

Le philosophe italien attache une extrême importance à cette division : il y voit la clef qui nous permettra de pénétrer dans le sanctuaire de l'intelligence humaine ².

L'esprit ne crée pas ses objets : ils lui sont tous donnés dans l'expérience ³ ; mais la nature les lui présente sans ordre et dans une complexité qui déconcerte le regard de l'esprit : de là la nécessité de l'analyse. « L'analyse est la première opération par laquelle se manifeste l'activité de l'esprit ⁴ » ; « elle est la condition essentielle qui rend ensuite possible la synthèse ⁵ ».

Le travail de l'analyse se manifeste sous la forme de l'*attention*.

Par cet acte l'esprit opère déjà une sélection des sensations ; il dégage leur masse chaotique et, s'arrêtant sur quelques objets qu'il distingue, il laisse tous les autres dans la pénombre de la conscience ⁶. « *L'atten-*

di analisi hanno luogo le operazioni di tutte e due queste facoltà, poichè in questo metodo si decompone per comporre di nuovo. » *Elementi*, I, p. 145.

1. *Saggio*, III, p. 122-123. *Elementi*, I, p. 144.

2. *Saggio*, III, p. 123.

3. « Egli non può crearli, ma deve trovarli nella natura. » *Elementi*, I, p. 128.

4. *Elementi*, I, p. 144.

5. *Elementi*, I, p. 145.

6. « Allorchè più individui si manifestano alla nostra sensibilità, lo

*zione è un analisi*¹. » L'attention est un acte volontaire, elle requiert donc pour se produire une force active², et c'est en cela qu'elle se distingue nettement de la simple perception qui présente quelque chose de fatal et dépend non de la volonté, mais des objets qui se présentent successivement à elle.

Si l'esprit distingue des objets qui sont donnés unis dans la perception, bien qu'en fait ils se trouvent séparés dans la nature, cette opération prend le nom d'*attention totale*. Si, par exemple, un homme et un arbre frappent simultanément mes regards, je puis ne porter mon attention que sur l'un de ces deux objets. L'attention sera *partielle* quand l'esprit séparera ce que la nature nous présente toujours uni, mais qui reste cependant physiquement séparable : ainsi, dans l'homme, je puis ne considérer que la tête ou chacun des membres en particulier³.

Enfin, l'esprit a le pouvoir de séparer ce qui est naturellement inséparable ; dans un objet il peut considérer à part la couleur, le poids et les autres qualités, sans s'occuper du sujet réel qui les supporte, ou, au contraire, porter toute son attention sur le sujet sans tenir aucun compte de ses qualités : dans le premier cas, cette attention particulière prend le nom d'*abstraction*

spirito può render la coscienza di alcune di queste idee più chiara di quella delle altre. Questo atto dello spirito... io lo chiamo attenzione. » *Saggio*, I, p. 64-65 ; cf. *Saggio*, III, ch. iv, p. 135.

1. *Saggio*, III, ch. iv, p. 133. — *Lezioni*, IV, lec. 81.

2. *Saggio*, III, p. 128.

3. *Elementi*, I, p. 131. — *Saggio*, III, p. 133.

modale; on l'appelle *abstraction du sujet* dans le second cas ¹.

Ainsi, dit Galluppi, « nous expliquons les différentes sortes d'analyse et nous les désignons d'un nom particulier. L'analyse se divise en *attention* et en *abstraction*. L'attention, à son tour, est totale ou partielle; l'abstraction, sensible ou intellectuelle. L'abstraction intellectuelle elle-même est modale ou affecte le sujet. Ces différentes espèces d'analyses sont toutes comprises sous le terme général d'attention ² ».

« La synthèse est la faculté de réunir les perceptions que l'analyse a séparées³. » Elle est la contre-partie toute naturelle de l'analyse et lui donne son complément nécessaire. L'analyse, réduite à elle-même, ne découvre rien; elle ne fait que constater; elle tourne dans le même cercle des faits qu'elle observe, elle est stérile : son travail dissolvant prépare la science, il ne saurait la constituer. Aussi bien, si l'esprit divise et sépare, n'est-ce pas afin de mieux réunir ensuite et de coordonner plus étroitement les objets de ses connaissances? La science repose sur des liaisons de fait, c'est-à-dire, au fond, sur des jugements. Or, le jugement est autre chose qu'une simple « analyse des perceptions », il est surtout une affirmation de rapport ⁴. Il repose sur

1. *Elementi*, I, p. 131-132. — *Saggio*, III, ch. iv, p. 134.

2. *Saggio*, III, p. 138.

3. *Elementi*, I, p. 145, n° 118.

4. « Il giudizio consiste nella sintesi del rapporto fra il predicato ed il soggetto. » *Saggio*, III, p. 159.

l'analyse, mais, en même temps, il requiert une activité synthétique, une faculté d'union, de reconstitution ¹.

Les multiples objets que nous apercevons présentent entre eux des liaisons de nature assez différente : il y a donc lieu aussi de distinguer différentes sortes de synthèses.

Les premières liaisons qui doivent nous occuper sont celles mêmes que nous présente l'expérience. Lorsque, apercevant un arbre, je formule le jugement *cet arbre est vert*, j'exprime simplement ce que j'aperçois en dehors de moi ; je rapproche des termes que je trouve déjà unis dans l'expérience. Je fais une synthèse, sans doute, mais, comme je me borne, au fond, à *copier la nature*, Galluppi donne à ces sortes de liaisons le nom de *synthèses réelles* ².

Ces synthèses, bien que reproduisant fidèlement les données de l'expérience, sont déjà fort utiles pour la constitution de la science ³.

Le grand problème de la philosophie et de la science

1. *Saggio*, I, p. 83. Cela est vrai également, observe Galluppi, des jugements à forme négative : il semble, à première vue, qu'ici le prédicat ne soit pas uni au sujet, mais plutôt disjoint ; cependant, au fond, c'est encore la force synthétique de l'esprit qui rend possibles ces jugements. Le jugement négatif suppose que l'on compare le prédicat et le sujet, et de cette comparaison naît la perception du rapport de disconvenance entre l'un et l'autre. L'esprit unit ensuite à l'idée du sujet celle de la disconvenance, et c'est dans cette liaison que consiste uniquement le jugement. *Saggio*, III, p. 158, 159.

2. *Saggio*, III, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 159. — *Saggio*, II, p. 308-309.

en général est d'atteindre et, de quelque manière, de rejoindre les existences, les réalités ¹. « La science n'est possible que s'il existe des rapports entre les êtres réels ². » La synthèse réelle, qui traduit ces rapports, joue donc un rôle fondamental dans la connaissance : elle garantit la réalité de l'objet que nous affirmons et doit communiquer, par là même, une valeur objective à toutes les démarches ultérieures de l'esprit ³.

1. La scienza ha per oggetto le esistenze. — *Saggio*, II, p. 308.

2. La scienza non è possibile senza una connessione fra le esistenze. — *Saggio*, II, p. 309; III, p. 159.

3. « Il y a lieu de distinguer dans le moi, dit Galluppi, deux unités : l'unité synthétique et l'unité métaphysique. » — *Elementi*, I, n° 181-182, p. 236.

Le philosophe italien appelle *unité synthétique* le pouvoir que possède l'esprit de réunir en un seul concept les données éparses de la sensibilité. Ainsi, par exemple, le cercle est une représentation multiple constituée par différents éléments, circonférence, centre, rayons, etc. — La pensée embrasse en un seul concept ces divers éléments et donne ainsi à son objet une unité logique. Cette unité est ce que Galluppi appelle l'*unité synthétique de l'objet*. — *Elementi*, I, p. 224.

Mais, en même temps que nous remarquons l'unité synthétique du moi, nous avons conscience du moi *synthétisant* lui-même. — *Saggio*, V, p. 596 suiv., n° 101. — *Elementi*, I, p. 227; et l'unité du sujet pensant constitue, dans le langage de Galluppi, l'*unité métaphysique du moi*. « L'unité synthétique de la pensée suppose nécessairement l'unité métaphysique du moi : celle-là ne saurait exister sans celle-ci. L'unité métaphysique constitue la simplicité et la spiritualité du sujet pensant. Sans elle, la science serait impossible : la science, en effet, suppose une liaison de toutes les pensées qui la constituent; et comme toutes ces pensées sont distinctes les unes des autres, la science ne peut exister que s'il existe un centre de réunion. Le moi est ce centre où viennent aboutir tous les rayons du savoir. » — *Elementi*, I, p. 227-228, n° 176.

« L'unité synthétique est conditionnelle : elle suppose l'action de l'esprit : l'unité métaphysique est absolue, elle ne résulte pas de la réunion de plusieurs éléments, elle est indépendante de n'importe quelle opération de

La science ne se contente pas de s'appuyer sur le réel : elle tend naturellement à le dépasser. L'expérience n'offre que des relations accidentelles, la science se fonde sur des connexions nécessaires; elle se formule en affirmations universelles et absolues. La nature ne présente que des liaisons de fait, la science prétend établir des connexions de droit; celle-là se contente des synthèses réelles, celle-ci cherche à découvrir des synthèses logiques. C'est ici surtout que va se révéler l'activité de l'esprit et l'efficacité de son intervention dans la genèse de nos connaissances.

Galluppi s'attache d'abord à expliquer la vraie nature de la synthèse idéale. Lorsque, tout à l'heure, je disais que cet arbre est vert, je me contentais d'affirmer du sujet un prédicat qui lui était réellement uni dans ma perception. Je puis aussi comparer deux arbres différents et constater que l'arbre A est plus grand que l'arbre B. L'expression *plus grand* indique une relation entre les deux termes A et B, mais cette relation ne constitue pas une propriété physique des arbres que je compare; elle n'ajoute rien au terme A considéré en lui-même; ce n'est qu'une vue de l'esprit. Si B n'existait pas, on ne pourrait dire sans doute que A est plus grand que lui, cette propriété d'être *plus grand* n'est donc pas une qualité réelle de A .

l'esprit. » — *Elementi*, I, p. 238. — L'unità metafisica del me è il fondamento dell' unità sintetica del pensiero. *Ibid.*, p. 238.

1. *Elementi*, I, n° 120 : « Les termes de la relation sont réels, mais la relation elle-même n'est qu'une simple idée de l'esprit. » — *Saggio*, III, p. 161.

Pour affirmer ce rapport entre A et B, il ne suffit plus, comme dans la synthèse réelle, que les deux objets perçus me soient donnés ensemble, « il faut une action spéciale de l'esprit qui rapproche l'un de l'autre les deux termes ¹. Cette action de l'esprit qui produit les relations et les affirme du sujet, voilà, dit Galluppi, ce que j'appelle la *synthèse idéale*, par opposition à la synthèse réelle ² ».

A cette espèce de synthèse appartiennent, en particulier, tous les jugements négatifs, puisque la privation, la différence, l'opposition, ne sont rien de positif et ne constituent que de simples vues de l'esprit ³. Aussi, les philosophes qui ramènent à la seule sensation toutes les opérations intellectuelles se trouvent-ils dans l'impuissance d'expliquer ces sortes de jugements.

C'est également à cette activité synthétique que l'esprit doit, au moins en partie, nous le verrons plus longuement tout à l'heure, ses idées générales : le rapport d'identité ou de similitude que supposent ces idées ne peut, en effet, trouver son explication que dans l'activité synthétique du sujet.

La synthèse idéale explique encore la formation de certaines idées complexes auxquelles Locke donnait le nom d'*idées mixtes*. Il suffit, pour composer ces idées, que l'esprit combine entre elles plusieurs idées générales : « Les idées de modes simples naissent de la répé-

1. *Saggio*, III, p. 161.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

tition d'une même idée ¹. » C'est là, en particulier, l'origine de l'arithmétique. Les chiffres ne sont que la répétition de l'unité ajoutée un certain nombre de fois à elle-même ².

« Après avoir formé l'idée d'une ligne droite finie, je puis considérer les relations de situation que deux droites entretiennent ensemble, et ainsi naissent les idées des parallèles et des différentes espèces d'angles. » Tel est tout le procédé du géomètre. « Les mathématiques pures sont donc fondées sur la synthèse idéale ³. »

Enfin, c'est encore par cette faculté synthétique de l'esprit que l'auteur du *Saggio* explique les créations arbitraires de l'imagination qui sont d'un si puissant secours pour l'artiste et le poète. Le rôle de l'esprit consiste ici à réunir en un objet total des données réelles, mais que l'expérience présente toujours sépa-

1. *Saggio*, III, p. 163.

2. *Saggio*, IV, p. 177.

3. Cf. *Saggio*, III, p. 163. — *Elementi*, I, p. 150 : Galluppi appelle *relations logiques subjectives* celles que nous établissons entre nos idées, comme il arrive, par exemple, dans les sciences mathématiques; quand, au contraire, les relations sont perçues entre des objets réels, il leur donne le nom de *relations logiques objectives* (par exemple l'arbre A est plus grand que l'arbre B); *logiques*, puisque cette relation est une pure vue de l'esprit; *objectives*, parce que le rapport n'est pas produit par le sujet, mais vu dans l'objet.

Notons que, pour Galluppi, les idées mathématiques ne sont réelles que dans l'esprit : par rapport à la nature, elles sont hypothétiques, puisque, d'après cette théorie, l'esprit ne peut affirmer la réalité objective d'un concept a priori que si « l'expérience en vérifie l'hypothèse ». C'est, on le voit, la doctrine même de Locke.

rées : telle la chimère dont parle le poète : *Atrum desinit in piscem mulier formosa superne* ¹.

C'est par une action combinée de ces deux facultés d'analyse et de synthèse que Galluppi explique la formation des idées générales. L'esprit, dit-il, forme ces idées en considérant les caractères identiques des divers objets et en faisant abstraction de leurs différences. La faculté de synthèse rend possible la perception de l'identité; l'analyse considère ce caractère, indépendamment de toutes les autres propriétés que peuvent présenter les objets. Ces deux opérations suffisent donc pour expliquer l'idée générale. Ainsi, il est bien inutile, ajoute Galluppi, de faire intervenir ici une faculté spéciale de généralisation; la formation des idées générales est simplement une opération mixte ².

Il ne faut pas confondre cependant l'idée générale et l'idée abstraite. Pour former une notion générale, en effet, il faut percevoir ce qu'il y a d'identique dans les divers groupes d'impressions sensibles. « La faculté d'abstraire peut bien s'exercer sur un seul objet ³ », mais elle est impuissante à former des idées générales : il faut qu'intervienne ici une comparaison et, avec elle, une nouvelle forme de l'activité mentale, la synthèse.

Ainsi, l'esprit ne reste jamais inactif : il intervient à

1. *Saggio*, III, p. 163-164. — *Elementi*, I, 150-151.

2. *Elementi*, I, p. 133. — *Saggio*, III, ch. iv, p. 135-136. — *Saggio*, I, p. 67.

3. *Elementi*, I, p. 133.

chaque instant dans la vie de la pensée; il travaille, il agit¹.

Cherchons maintenant à interpréter cette action élaboratrice; ce sera déterminer la part que Galluppi fait à l'*a priori* dans l'entendement humain.

Essayons d'abord de marquer nettement la position que prend notre philosophe dans le fameux débat des idées innées.

Galluppi commence par faire ici une distinction entre les idées et les connaissances : « celles-ci constituent de véritables jugements; celles-là ne sont que les éléments des jugements² ».

Pour ce qui regarde les connaissances, il est certain qu'elles ne dérivent pas toutes de l'expérience. Dans cette proposition : *la neige est froide*, il n'y a, sans doute, que l'expérience qui puisse nous apprendre que le prédicat convient au sujet : le rapport que nous saisissons ici est purement empirique, relatif et contingent. Mais, à côté de ces propositions tout expérimentales, il en est un grand nombre d'autres dans lesquelles le lien qui relie le prédicat au sujet est absolument nécessaire. Ces connaissances dépassent infiniment les données de l'expérience; elles sont en nous *a priori*, dans ce sens que le lien logique qui unit le prédicat et le sujet, au lieu d'être donné par la na-

1. Cf. aussi Mémoire sur l'idéalisme transcendantal, p. 55. — *Lezioni*, III, p. 139 et 132-137-143, et *ibid.*, IV, p. 205, etc.

2. *Elementi*, I, p. 221, n° 174.

ture, est un produit de l'activité synthétique de l'esprit.

Mais, observe Galluppi, ce n'est pas de cette sorte d'*a priori* que l'on parle quand on pose le problème de l'innéisme. Toute connaissance, étant un jugement, requiert une intervention de l'esprit : or, celui-ci n'agit pas dès le premier instant de son existence. Il faut d'abord qu'une matière lui soit donnée du dehors : il y a en nous des connaissances *a priori*, mais il n'est pas possible de parler de connaissances innées¹. Aussi bien, ajoute notre philosophe, « la question de l'existence en nous de principes universels *a priori* est tout à fait indépendante de celle de l'origine des idées² ».

Il s'agit donc uniquement de savoir quelle est l'origine des éléments mêmes de nos connaissances ; il s'agit de déterminer si parmi nos idées il s'en trouve quelques-unes que l'expérience serait impuissante à expliquer. Ainsi posé, le problème est considérablement restreint.

Excluons d'abord de notre recherche les idées complexes et factices qui sont dues à une simple élaboration de l'esprit : il ne peut être question ici que des idées simples³.

Parmi ces idées elles-mêmes, Galluppi distingue, à la suite de Locke, des idées accidentelles et des idées essentielles à l'esprit humain. J'appelle idées essentielles, dit-il, celles que tous les hommes, sans aucune

1. *Saggio*, IV, p. 214.

2. *Saggio*, I, p. 92.

3. *Elementi*, I, p. 213, n° 165.

exception, possèdent parce qu'ils trouvent tous en eux-mêmes les expériences qui servent à former ces idées¹. Beaucoup, qui n'ont jamais voyagé, sont privés d'un grand nombre d'idées qu'ils auraient pu acquérir en sortant de chez eux : ces idées, qui dépendent d'expériences particulières, et que l'on peut, par conséquent, posséder ou ne pas posséder, sont purement accidentelles : mais il n'est aucun homme qui ne possède les idées de moi et de non-moi, parce qu'il n'en est aucun qui ne saisisse directement en lui-même les sentiments auxquels ces idées correspondent². « Il y a une différence facile à saisir entre les idées de café, de sucre, etc. et celles d'unité, de nombre, de corps, d'espace, de sujet, de qualité, de cause et d'effet³. »

Quelle est donc l'origine de ces idées simples et essentielles? Locke estime que l'expérience suffit à les expliquer toutes; pour Kant, elles sont *a priori*, elles relèvent du sujet. Quant à moi, dit Galluppi, « je crois qu'un grand nombre d'idées essentielles à l'esprit humain sont objectives; je crois qu'il en est aussi quelques-unes qui viennent du sujet⁴ ».

1. *Elementi*, I, p. 217.

2. *Elementi*, I, p. 217, n° 169. — « È evidente che queste idee (essenziali) son quelle per le quali sono sufficienti i sentimenti che in qualunque luogo, in qualunque tempo sono nello spirito di ogni individuo del genere umano... essi sono il sentimento del me e quello di un fuor di me. »

3. *Elementi*, I, p. 217-218.

4. *Elementi*, I, p. 221, n° 174. — Sur la valeur de ces termes *objectif* et *subjectif* : « Per non prendersi equivoco nel significato che io lego a questi vocaboli... io dichiaro che per oggettivo intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti che si conoscono: e per soggettivo ciò che

Sont objectives, dans la pensée de notre philosophe, toutes celles qui représentent un sujet ou ses qualités; nous ne pouvons, en effet, trouver *a priori* dans notre entendement la notion des sujets particuliers. Il est nécessaire ici de recourir à l'expérience. Ainsi, les idées de moi et de non-moi, d'espace et de temps, d'esprit et de corps, sont purement empiriques, ce sont des idées acquises¹. Elles naissent de la réflexion de l'esprit sur ses propres sentiments.

Il n'en est pas de même des deux idées fondamentales d'identité et de diversité. Ces notions se retrouvent chez tous les hommes, et c'est à elles, au fond, que se ramènent tous les rapports que nous pouvons affirmer².

Or, dit Galluppi, il est impossible d'expliquer par la seule expérience la formation de ces idées : « Les partisans de Locke disent que les idées générales naissent de la comparaison des idées particulières, mais ils se trouvent fort embarrassés quand on leur demande d'où peut bien venir l'idée d'identité³. »

Comme nous l'avons vu, ces idées ne peuvent s'expliquer que par l'activité synthétique du sujet. Elles

nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore. » *Elementi*, I, p. 216, n° 167.

1. *Elementi*, I, ch. xx et xxi. — *Saggio*, III, ch. I-II-III.

2. *Saggio*, IV, p. 184. Tutti i rapporti si riducono alle nozioni semplici d'identità e di diversità. Et Galluppi ajoute : Io non intendo di parlare de' rapporti morali, la cui considerazione non entra nel piano della presente opera. Cf. *ibid.*, p. 170.

3. *Elementi*, I, p. 242.

sont donc, de quelque manière, *à priori* ; elles sont innées ; le sujet les tire de son propre fonds. Mais encore faut-il s'entendre sur la nature de cet innéisme. Si, en parlant d'idées innées, on entend qu'il y aurait en nous « des notions actuelles, des actes d'intelligence dénués de conscience », Galluppi rejette absolument cette interprétation ¹. Il reproduit même contre Leibniz les principaux arguments qu'il trouve dans l'*Essai sur l'Entendement* de Locke ².

« Les cartésiens, ajoute-t-il, s'ingéniaient à prouver qu'il y a dans notre esprit un certain nombre de notions qui, ne pouvant venir des objets de l'expérience, sont innées, c'est-à-dire imprimées, de quelque manière, par Dieu dans notre esprit, dès le premier instant de la création. Ils voyaient dans ces notions comme des rayons de la lumière éternelle, destinés à nous faire connaître la vraie nature des choses. » Le philosophe italien ne voit dans cette théorie qu'une vaine rêverie. C'est en méditant sur les sentiments qui nous affectent que nous formons toutes nos idées : « Je n'admets pas qu'il puisse y avoir dans notre esprit des idées qui précéderaient l'expérience et qui ne la supposeraient pas comme une condition indispensable ³. »

Si donc Galluppi reconnaît dans l'entendement hu-

1. Rigetto adunque assolutamente l'ipotesi carteesiana delle ide innate. *Saggio*, IV, p. 199.

2. *Elementi*, I, p. 220.

3. *Saggio*, IV, p. 199 ; *ibid.*, 201. « Non ammetto nello spirito idee anteriori a' sentimenti e che non suppongano i sentimenti come condizione indispensabile. » Cf. *Saggio*, II, p. 2.

main un élément *a priori*, il donne à son innéisme une valeur spéciale et assez restreinte. Au fond, pour lui, ce qui est *a priori*, ce n'est pas la notion, c'est l'esprit lui-même avec son activité synthétique : dans ce sens seulement, il accepte le *nisi ipse intellectus* de Leibniz. Il y a de l'*a priori* en nous, dit-il, dans ce sens qu'il y a en nous « une disposition originelle à produire certaines idées à la suite des sensations et des perceptions que nous avons ¹ ». « Il est certain que si quelques idées dérivent du sujet qui connaît, il faut aussi admettre en lui une disposition naturelle à les produire ². » « Il faut reconnaître dans l'esprit certaines dispositions à recevoir les matériaux de nos idées, et une activité capable de construire avec eux l'édifice de la connaissance ³. »

Ces dispositions naturelles, cette activité qui élabore, voilà ce qui rend possible la science : l'esprit est inné à lui-même ; il n'est pas une table rase ⁴ ; il précède toute expérience particulière ; il est capable, à l'occasion des sensations, de produire spontanément les idées d'identité et de diversité dont nous ne pouvons avoir aucune expérience sensible.

Ainsi, conclut Galluppi, « je rejette les idées innées dans le sens d'idées antérieures aux sensations et indépendantes de toute expérience ; je les accepte, dans le

1. *Elementi*, I, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 222.

3. *Saggio*, III, p. 121 ; cf. *Lezioni*, III, p. 151.

4 *Saggio*, IV, p. 207 et p. 213.

sens d'idées naturelles, c'est-à-dire d'idées pour l'acquisition desquelles nous avons une disposition, une *virtualité* naturelle ¹. »

En quoi consiste au juste cette disposition, cette inclination naturelle qui porte l'esprit à réfléchir sur les sensations ², Galluppi renonce à le savoir : « Il faudrait, pour cela, dit-il, connaître à fond l'essence même de l'âme, ce qui est absolument impossible ³. » C'est là le secret de Dieu ⁴.

Il n'y a donc pas en nous d'idées innées, au sens cartésien de l'expression, mais il y a des idées subjectives *a priori*, qui dérivent uniquement de l'activité du sujet ⁵. Cherchons maintenant à préciser quel rapport, dans la pensée de Galluppi, ces idées entretiennent avec l'expérience et la réalité. C'est là un point assez obscur de sa théorie.

Quelle est d'abord la valeur même du rapport qu'affirme l'esprit?

Il n'y a aucune difficulté spéciale tant qu'il ne s'agit que des rapports réels et objectifs des choses : selon l'expression familière à Galluppi, l'esprit ici copie la

1. *Saggio*, IV, p. 205 : « Io nego le idee innate nel senso di idee anteriori ed indipendenti assolutamente da' sentimenti; io le ammetto nel senso di idee naturali o di idee per l'acquisto delle quali si possiede una disposizione, una *virtualità* naturale. »

2. *Saggio*, IV, p. 208 : « Disposizione che inclina lo spirito all' esercizio della meditazione. »

3. *Elementi*, I, p. 222.

4. *Saggio*, IV, p. 208.

5. *Elementi*, I, p. 222.

nature : la synthèse réelle se borne à exprimer la liaison empirique des phénomènes.

Il n'en va pas de même pour la synthèse idéale. Les rapports logiques d'identité et de diversité ne sont, pour le philosophe italien, que de simples vues de l'esprit ¹ » ; « ils ne viennent pas de l'expérience ² » ; « l'esprit les tire de son propre fonds ³ » ; « aucun objet réel ne leur correspond en dehors de l'esprit ⁴ » ; « ils ne naissent pas à la suite des impressions que font sur nous les objets sensibles ⁵ ». « Je prétends, dit encore Galluppi, que les idées d'identité et de diversité viennent du sujet qui connaît et non des sensations, que l'esprit ne reçoit pas du dehors ces éléments simples et essentiels de la connaissance, qu'ils ne sont qu'un produit de l'activité synthétique ⁶ » ; « ils sont subjectifs à la fois quant à leur origine et à leur valeur ⁷ ».

Ces éléments, sans doute, ne se trouvent pas dans l'esprit comme des idées réelles ou même comme de simples traces, de pures virtualités telles que les entendait Leibniz ; ils dépendent, de quelque manière, de l'expérience ; « dans l'ordre chronologique ils sont postérieurs aux sensations ⁸ ». « La proposition *A égale B*

1. *Saggio*, IV, p. 157.

2. *Ibid.*, IV, p. 166.

3. *Ibid.*, IV, p. 165.

4. *Ibid.*, IV, p. 163.

5. *Ibid.*, IV, p. 159.

6. *Ibid.*, IV, p. 165.

7. *Elementi*, I, p. 216, n° 167.

8. *Saggio*, IV, p. 165.

suppose évidemment les idées de A et de B, et, par conséquent, les impressions sensibles de ces objets ¹ » : mais, enfin, le rôle de l'expérience est ici aussi réduit que possible. Galluppi est formel sur ce point : les rapports logiques ne trouvent dans l'expérience que l'occasion de se manifester aux regards de l'esprit, ils ne sont pas la traduction en langage logique de la réalité ².

L'affirmation de l'égalité et de l'identité entre A et B ne vient pas de la vue — purement idéale, sans doute — d'un rapport que l'esprit saisirait entre ces deux termes parce qu'il existe réellement; cette affirmation ne vient pas de la vue des choses égales ou identiques, car, dans la pensée de Galluppi, pour reconnaître qu'elles sont égales, il faut que l'esprit possède au préalable la notion de l'identité : « L'idée d'identité ne naît pas de la comparaison des objets identiques, car il faut déjà avoir la notion de l'identité pour juger que A est identique à B. Cette notion doit donc précéder toute généralisation : elle est une condition de la possibilité même de la généralisation ³. » Il faut dire la même chose de la notion de diversité ⁴.

Ces notions ne peuvent non plus s'expliquer, d'après Galluppi, par une vue immédiate que l'esprit aurait de l'identité ou de la diversité des idées. C'est là une théo-

1. *Saggio*, IV, p. 159.

2. *Elementi*, I, p. 222. « Soggettive, cioè che derivano dalla natura dell' intendimento stesso, non mica dagli oggetti. »

3. *Saggio*, IV, p. 164. — *Ibid.*, IV, p. 189. — *Elementi*, I, p. 242.

4. *Saggio*, IV, p. 166.

rie que défendait Locke¹. Le philosophe italien lui oppose cette remarque : « Si le premier pas de l'esprit dans le chemin de la connaissance consiste à voir immédiatement l'identité que chaque idée présente avec elle-même... c'est que l'esprit possède déjà la notion de l'identité... Posséder une idée et voir l'identité qu'elle a avec elle-même ne sont pas une seule et même chose ; posséder deux idées diverses n'est pas la même chose que de voir leur diversité² ».

On pourrait peut-être dire encore que l'expérience interne suffit à expliquer l'origine de cette notion de l'identité, puisque, en dernière analyse, c'est dans cette expérience que l'esprit trouve tous les matériaux qui entrent dans la formation de ses idées. La conscience nous révèle l'unité métaphysique du moi et son identité réelle sous la fuyante multiplicité de ses représentations : mais cette perception du moi identique à lui-même est déjà une perception de rapport et ne peut s'expliquer que par l'activité synthétique de la pensée : elle suppose aussi l'existence préalable dans notre esprit de la notion d'identité³.

Nous sommes donc obligés de prendre à la lettre l'affirmation de Galluppi : l'esprit tire de son propre fonds ces deux notions fondamentales : elles sont subjectives, non pas seulement parce qu'elles dérivent de l'activité synthétique du sujet ; elles le sont aussi parce qu'elles

1. *Essai sur l'entendement*, livre IV, ch. 1, § IV.

2. *Saggio*, IV, p. 167.

3. *Elementi*, I, p. 242.

n'expriment rien de réel, rien d'objectif. Elles nous découvrent comment nous sommes affectés par les différentes perceptions des objets sensibles, elles ne nous disent pas s'il existe vraiment dans les choses elles-mêmes certains caractères qui justifieraient l'affirmation de l'identité ou de la diversité. Tout ici vient du sujet, forme et matière ; l'expérience ne fournit à l'esprit que l'occasion d'exercer son activité propre ¹.

Il semble bien que Galluppi doive aller jusque-là : il cherche cependant à se ressaisir et à rendre aux notions subjectives la valeur réelle que son analyse leur enlève : « Les éléments subjectifs, écrit-il, acquièrent une valeur objective en se combinant avec les objets réels. Quand je dis : *A égale B*, les deux termes du rapport étant réels et indépendants de mon esprit, l'égalité de A avec B se révèle comme une qualité de A ; elle apparaît, par conséquent, comme un caractère réel qui se trouve vraiment en A ². »

Il y a, sans doute, dans les écrits du philosophe italien, plus d'un passage qui semblerait sauvegarder la valeur objective de ces notions essentielles, mais il est plus sage de chercher à dégager la vraie pensée de Galluppi que d'accumuler des textes difficilement conciliables.

1. Cette manière d'interpréter la théorie de Galluppi semble être aussi celle du professeur Lastrucci qui s'exprime ainsi : « Quando le idee, riguardo alla loro origine, son oggettive, la loro materia sono i sentimenti; quando sono soggettive, i sentimenti son soltanto condizioni e la materia è somministrata dal soggetto. » *Pasquale Galluppi*, p. 135-136.

2. *Saggio*, IV, p. 158.

Dans ses *Leçons de logique et de métaphysique*, il aborde directement le problème « de la valeur des relations logiques ». Voici comment il s'exprime :

« On demande si l'identité entre deux choses réelles est une troisième réalité. Dans la relation d'identité et, en général, dans toutes les relations logiques, il est nécessaire de distinguer *les termes de la relation, le fondement de la relation* et enfin *la relation elle-même*. Les termes sont réels. Le fondement lui aussi est réel, puisqu'il consiste dans la réalité individuelle de ces termes ; mais la relation est purement logique et non objective. Pour juger de la ressemblance entre deux ou plusieurs individus, il faut distinguer en eux ce qu'ils ont d'identique, et, par conséquent, se former deux idées générales et abstraites. Or, comme l'universel n'existe que dans l'entendement ; il s'ensuit que les ressemblances ne sont elles-mêmes que dans l'esprit : mais, de même que l'universel, tout en n'étant que dans l'entendement, a cependant un fondement objectif dans la réalité individuelle, ainsi faut-il dire que la relation de ressemblance, tout en restant purement logique, possède elle aussi un fondement réel¹. » « Car, ce qui donne à l'esprit l'occasion de comparer les objets et de trouver entre eux une relation, c'est uniquement la nature même de ces objets². »

Il y a, dans ce passage, des expressions qui mettent si heureusement en relief le rôle de l'expérience dans

1. *Lezioni*, I, p. 144.

2. *Ibid.*, I, p. 145.

la perception des relations logiques qu'on ne voit pas comment elles peuvent se concilier avec l'affirmation, si souvent renouvelée chez Galluppi, que l'esprit tire de son propre fonds les notions d'identité et de diversité.

Dans le *Saggio*, nous trouvons une page où notre auteur juxtapose deux points de vue qu'il semble tout aussi difficile de concilier. « Quand l'esprit, dit-il, compare une idée simple avec elle-même, il ne peut faire autrement que d'en découvrir l'identité : personne ne peut mettre en doute que le blanc soit blanc et, en général, que A soit A¹. » Ainsi, Galluppi semble bien indiquer que les rapports sont vus dans les choses elles-mêmes, mais il ajoute aussitôt après « que la notion d'identité ne vient pas, par voie d'abstraction, de la comparaison des objets particuliers, elle vient du sujet connaissant et non des objets connus² ».

Mettons enfin sous les yeux du lecteur ces lignes des *Éléments* où Galluppi nous laisse un peu mieux entrevoir sa pensée. « Toute synthèse suppose une analyse ; mais, dans la combinaison des éléments opérée par la synthèse, il peut entrer aussi un élément que l'analyse n'avait pas préparé et qui trouve son explication dans l'activité synthétique du sujet lui-même. Si je dis : *le corps A est égal au corps B*, je fais une synthèse qui suppose évidemment une analyse. Mais cette dernière ne suffit pas à rendre compte de tous les éléments qui rentrent dans la synthèse : l'idée d'égalité, qui est un

1. *Saggio*, VI, p. 390.

2. *Ibid.*

de ces éléments, n'est qu'une simple vue de l'esprit... Il y a donc dans cette combinaison synthétique un élément subjectif qui naît de l'activité de l'esprit. Celui-ci, en comparant ensemble les corps A et B, acquiert la notion de ce rapport spécial que l'on nomme *égalité*. C'est là un élément que l'analyse n'avait pas mis en relief ni séparé du groupe total des sensations, parce que l'égalité n'a rien de physique et ne constitue pas un caractère absolu des objets que l'on compare.

« Mais il ne faut pas croire qu'il n'y ait rien d'objectif dans ce rapport : il est à la fois un effet de l'activité de l'esprit et de l'action que les objets exercent sur nous. Si les deux corps n'agissaient pas simultanément sur nous, l'esprit ne pourrait les comparer ni, par conséquent, découvrir le rapport dont nous parlons : cette relation de causalité, qui existe entre le rapport et les termes de la comparaison, constitue, selon moi, l'objectivité même du rapport : je regarde celui-ci comme un effet dont les causes simultanées (*concause*) sont l'action des objets externes sur nous et l'opération synthétique qu'exerce l'esprit sur les idées tirées de ces objets ¹. »

Comme il est facile de le voir, la pensée de l'auteur n'est pas suffisamment précise : il s'agit de savoir si, oui ou non, l'égalité entre A et B est réelle et non pas seulement apparaît comme réelle ; il s'agit de savoir si cette affirmation d'identité traduit fidèlement la vraie nature

1. *Elementi*, I, p. 280-281, n° 226.

des choses ou si elle tient uniquement à une loi spéciale de la pensée. Or, au fond, c'est à cette dernière conception que s'en tient Galluppi : l'esprit ne trouve dans l'expérience que l'occasion d'appliquer les notions d'identité et de diversité. Notre philosophe, d'ailleurs, ne s'en cache pas, puisqu'il reconnaît que l'égalité entre A et B n'a en soi rien de réel : « L'élément subjectif acquiert par sa combinaison avec les données de l'expérience une objectivité apparente¹. » « Cette apparence a tant de force que certains philosophes en arrivent à considérer les rapports comme des réalités². »

Galluppi déclare que nous apercevons de quelque manière l'identité entre A et B, mais nous ne pouvons le faire, d'après lui, que parce que déjà nous possédons la notion d'identité. D'où vient donc enfin cette notion ? Si elle est antérieure à la perception d'un rapport réel entre A et B ; si, bien loin d'exprimer ce rapport, elle le fonde plutôt et l'établit³, elle ne peut être qu'*a priori* et l'on ne voit pas comment Galluppi peut encore songer à lui conserver une valeur objective réelle⁴.

1. *Saggio*, IV, p. 164.

2. *Ibid.*, IV, p. 158.

3. *Saggio*, IV, p. 168 : « Queste due nozioni d'identità e di diversità... non vengono dalle sensazioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili », — et *ibid.*, p. 178 : « L'attività sintetica ha dunque posto dal suo fondo... il rapporto... e questo rapporto è un elemento soggettivo. »

4. Le Dr Lastrucci (*Op. cit.*, p. 213) semble avoir interprété diversement cette théorie sur les idées d'identité et de diversité ; mais, comme il n'entre à ce sujet dans aucune discussion, il est difficile de savoir sur quels arguments il appuie sa manière de voir. Nous reconnaissons avec

Si, sur ce point délicat, la théorie du philosophe italien n'est pas suffisamment cohérente avec elle-même, cela tient, sans doute, à ce qu'elle subit ici, nous essaierons de le montrer, deux influences contraires.

L'existence du moi et de ses modifications, la réalité du monde externe et son action sur nous constituent ce que Galluppi appelle les *vérités primitives de fait*. A côté de ces données de l'expérience notre philosophe admet aussi dans l'esprit la présence de *vérités primitives de raison*¹.

Ces vérités sont des propositions rationnelles, métaphysiques, nécessaires, *a priori*, évidentes par elles-mêmes et, par conséquent, indémontrables. Galluppi les comprend sous le nom très général d'axiomes ou de principes² : tels sont les principes de substance, de causalité, d'identité et de contradiction. Au fond, observe notre philosophe, tous ces principes s'appuient sur la notion subjective de l'identité et s'y ramènent ; et c'est précisément en cela qu'ils sont *a priori*. La perception de l'identité constitue le ressort caché de

lui que, pour Galluppi, ces idées ne sont pas indépendantes de toute donnée empirique ; (*Elementi*, II, cap. VI, § 82) ; mais, quelle est la nature du rapport qui existe entre elles et l'expérience, voilà qui est souverainement important à déterminer, et c'est ce que M. Lastrucci ne nous dit pas.

1. Voir *Saggio*, I, ch. II, p. 59, etc., et *Elementi*, I, ch. III.

2. « Un assioma è una proposizione evidente per se stessa, la quale esprime un giudizio puro, razionale, metafisico, à priori, necessario. » *Elementi*, I, p. 28.

toutes les démarches de l'esprit dans le domaine de la connaissance pure.

« Si, en effet, l'esprit n'aperçoit aucune contradiction dans le jugement opposé à celui qu'il formule, c'est que son premier jugement ne peut être considéré comme nécessaire. L'impossibilité du contraire, voilà le criterium de la nécessité de nos jugements : or, l'impossibilité ne réside que dans la contradiction¹ », et, par conséquent, se fonde uniquement sur une perception d'identité ou de diversité².

Si les vérités de raison trouvent leur explication dans l'activité synthétique du sujet, et si celle-ci procède uniquement, nous le savons, par voie d'identité, il s'ensuit que tous les principes nécessaires sont en même temps analytiques : *synthétique* et *a priori* sont pour Galluppi deux termes qu'il est impossible de rapprocher³.

Nous pouvons comprendre à présent la valeur de la distinction que Galluppi établit entre *l'expérience première* et *l'expérience seconde* ou *comparée* et qui tient une si large place dans sa théorie. C'est même par là,

1. *Elementi*, I, p. 33. — Cf. aussi *ibid.*, p. 29.

2. « L'identità immediatamente percepita fra il soggetto ed il predicato è dunque il segno col quale si riconosce che una proposizione è evidente per se stessa e si riconosce l'identità allorché si afferma l'istessa idea di se stessa. » *Elementi*, I, p. 29.

3. Voir plus loin la discussion sur le principe de causalité (p. 54 suiv.) et la critique que Galluppi fait de la théorie de Kant au sujet des jugements synthétiques *a priori* (p. 121 suiv.).

comme nous le verrons, que le philosophe calabrais espère se soustraire au relativisme qu'il signale dans la *Critique* de Kant.

L'expérience première consiste essentiellement dans le contact immédiat que nous prenons avec la réalité donnée, moi ou non-moi. C'est par elle que l'esprit reçoit l'élément matériel de toutes ses connaissances. Mais l'expérience première ne se borne pas à cette pure réceptivité; l'esprit n'y est pas uniquement passif, il analyse, il organise.

L'expérience brute, sans être précisément incohérente, est sporadique : « Les sentiments sont, de leur nature, isolés et séparés les uns des autres : il faut les rapprocher, les réunir, les mettre en rapport : c'est ce qui s'appelle organiser l'expérience. Il ne suffit donc pas, pour avoir des connaissances expérimentales, d'être affecté par des sentiments : l'esprit doit intervenir pour établir entre eux des rapports¹ » : l'expérience n'est possible que par une liaison des perceptions².

Les *concepts empiriques* des choses ne sont donc pas donnés tout faits dans la nature : les intuitions sensibles doivent être organisées. « De quoi se compose, par exemple, le concept empirique d'une pêche? Du concept d'une certaine couleur, d'une saveur, d'un poids, d'une dureté. C'est la réunion de ces multiples percep-

1. *Saggio*, IV, p. 160.

2. « L'esperienza non è possibile senza una congiunzione delle nostre percezioni. » *Saggio*, IV, p. 160.

tions qui constitue le concept empirique de la pêche¹. »

Mais, dans ce travail préliminaire, l'esprit s'en tient uniquement aux données de l'expérience ; il ne les modifie pas, il ne leur ajoute aucun élément subjectif. Les liaisons qu'il établit ainsi ne peuvent être que contingentes comme l'expérience elle-même. Ainsi, pour reprendre l'exemple que nous venons de donner, l'esprit ne saisit absolument aucun lien nécessaire entre les différentes perceptions dont la réunion constitue le concept empirique de la pêche : quelle relation nécessaire pourrait-on trouver, par exemple, entre la forme d'une pêche et sa couleur ou son poids ? Il en est de même des jugements que renferme déjà l'expérience première : ils sont tous empiriques.

Ainsi, dit Galluppi, lorsque, buvant de l'eau, je déclare que *cette eau a la propriété de rafraîchir*, ce jugement ne contient rien de plus que ce que me présente l'expérience².

L'expérience première suppose déjà une activité, une intervention de l'esprit, ce que Galluppi appelle un acte de méditation ; toute expérience est, en ce sens, un jugement³.

Notre philosophe l'appelle *première*, pour marquer que les synthèses que nous établissons ici sont réelles,

1. *Saggio*, III, p. 503. Cf. *Lettres philosophiques*, p. 38.

2. *Saggio*, IV, p. 160. « Ogni esperienza nasce da due fonti, cioè dalla passibilità dello spirito e dalla sua attività. »

3. *Saggio*, IV, p. 159. — « L'esperienza consiste nel giudizio, il quale vede un rapporto fra i nostri sentimenti. »

primitives, données dans la réalité. L'esprit ne fait que constater; il ne met rien du sien : cette synthèse saisit entre le prédicat et le sujet un lien qui existe réellement; elle ne le pose pas ni ne l'invente¹.

Ainsi, l'expérience première nous établit solidement dans la réalité, puisqu'elle atteint immédiatement les existences; elle ne contient que des données objectives; aucun élément subjectif et *a priori* n'entre dans sa constitution : l'esprit ne conditionne pas les données de l'expérience; il ne fait que les traduire et les exprimer².

L'expérience première ne constitue encore, selon l'expression de Galluppi, qu'une première lecture du grand livre de la nature : l'expérience seconde requiert une activité plus haute et repose sur la synthèse idéale. Ici l'esprit intervient d'une manière plus directe, dans ce sens qu'il introduit dans l'organisation de l'expérience un élément qu'elle ne contenait pas : l'expérience seconde est une combinaison de données réelles et d'éléments subjectifs. Elle comprend deux sortes de jugements, d'après la nature du lien logique que pose l'esprit : si je dis, par exemple : $A = B$, ce jugement appartient à l'expérience seconde, puisqu'il renferme la notion subjective de l'égalité : il ne présente rien de nécessaire cependant; au contraire, dans la proposition $A = A$, l'esprit saisit à la fois l'identité et la nécessité.

1. *Saggio*, IV, p. 162.

2. Cf. *Saggio*, IV, p. 159. « Sebbene gli elementi soggettivi entrino nelle conoscenze sperimentali che ci danno i rapporti degli oggetti, non entrano però nelle conoscenze sperimentali che ci danno la conoscenza degli oggetti. »

Ainsi, conclut Galluppi, « entre nos perceptions deux sortes de liaisons peuvent exister, les unes objectives, les autres subjectives. Les premières sont données à l'esprit : les secondes sont un produit de son activité ; celles-là constituent l'expérience première ; celles-ci, l'expérience seconde comparée. Les existences sont données à l'esprit : il les perçoit, mais il ne les connaît pas encore ; il observe aussi une certaine liaison entre les êtres réels, mais il n'a pas à la comprendre ni à l'expliquer. L'expérience primitive ne contient donc que des éléments objectifs. Dans l'expérience comparée entrent à la fois des éléments objectifs et des éléments subjectifs. La synthèse réelle se borne à établir une liaison entre les éléments objectifs, la synthèse idéale ajoute aux données empiriques l'élément subjectif de l'esprit¹ ».

L'expérience première, voilà ce qui assure à toute connaissance sa valeur objective. Il n'y a donc pas que des phénomènes : nous atteignons directement des réalités. Ainsi se trouve résolu, dans la pensée de Galluppi, le grand problème que soulevait la *Critique* de Kant. « L'esprit, sans doute, ne peut sortir de lui-même : si donc il possède des connaissances réelles, c'est qu'il les trouve en lui-même. » La réalité du moi garanti, en définitive, la valeur réelle de toutes nos affirmations².

1. *Saggio*, IV, p. 185.

2. Cf. *Saggio*, I, p. 227. « L'esperienza interna ci getta sin da'primi istanti del nostro pensiero nella realtà. »

Si l'homme se trouvait réduit aux seules vérités primitives, de fait ou de raison, s'il ne pouvait passer d'une idée à une autre, et si la science qu'il peut avoir des êtres réels se bornait à ce que nous en révèle la conscience, notre connaissance serait extrêmement limitée¹, et même, à proprement parler, ne mériterait pas le nom de science².

Mais l'esprit n'est pas inactif : non seulement il observe et analyse, mais il a, de plus, le pouvoir de rattacher ses connaissances les unes aux autres ; il établit des rapports, il raisonne, il déduit, et ce travail de développement devient pour lui la source d'un progrès indéfini.

« De même que nous avons distingué deux espèces de vérités primitives, les unes purement expérimentales et les autres rationnelles, ainsi devons-nous reconnaître deux sortes de *vérités déduites*, les unes s'appuyant sur un fait, une existence, les autres ne dépassant pas la sphère de l'abstrait³. »

Les premières relèvent du *raisonnement mixte* ; les secondes, du *raisonnement pur*⁴.

1. *Saggio*, I, p. 227.

2. *Ibid.*, p. 222.

3. *Saggio*, I, p. 151 : « Verità dedotte di esistenza ». — « Conoscenze astratte dedotte » ou encore : « verità dedotte di ragione ».

4. Le raisonnement est *pur*, lorsque tous les jugements qui le composent sont nécessaires ; il est *empirique*, lorsque tous les jugements sont tirés immédiatement de l'expérience ; on l'appelle *mixte*, quand il se compose à la fois de jugements purs et de jugements empiriques (*Elementi*. I. p. 22). Le raisonnement simplement empirique ne se réalise

Les vérités déduites d'existence supposent une application des principes rationnels aux données de l'expérience : parlons donc d'abord des vérités rationnelles déduites.

Quelle que soit la forme qu'il affecte, le raisonnement pur se réduit toujours à affirmer une identité totale ou partielle entre deux termes¹. Mais si la conclusion est, de quelque manière, identique au point de départ, si elle ne présente, en définitive, qu'un développement analytique des prémisses, ne semble-t-il pas que l'esprit piétine sur place et ne possède, après tout ce travail, aucune connaissance qu'il n'avait déjà? C'est là une objection d'une souveraine importance : elle ne tendrait à rien moins qu'à frapper de stérilité toutes les démarches de la raison, puisque, pour Galluppi, le procédé de l'esprit est essentiellement analytique et se développe par voie d'identité. Heureusement, dit notre auteur, que cette objection est le fruit d'une simple prévention : le procédé analytique, tout en reposant sur une perception de successives identités, ne laisse pas d'être instructif : il est autre chose qu'une pure transposition de termes. C'est qu'en effet, la conclusion du raisonnement n'est jamais complètement identique aux

jamais, car tout raisonnement suppose une application des principes nécessaires.

1. « Tutto il lavoro dello spirito nel giudizio puro riposa su l'identità. » *Elementi*, I, p. 53. Cf. *Saggio*, I, p. 204 : « Io chiamo identità parziale quella che passa fra il genere e la specie, fra la specie e l'individuo. L'identità perfetta ha luogo quando lo stesso soggetto è riguardato sotto due aspetti : triangolo equilatero, triangolo equiangolo. »

prémises, car autrement il n'y aurait pas lieu à déduction¹.

Ce qui était contenu implicitement dans les prémisses se trouve développé, explicité et, par conséquent, manifesté dans la conclusion.

Il y a là un véritable progrès qu'il est impossible de méconnaître. « Comme l'esprit ne peut saisir d'une manière immédiate tous les rapports de ses idées, il se sert du raisonnement pour comparer deux idées avec une troisième : il développe ainsi la sphère de ses connaissances, et dans tout ce travail il ne sort pas de l'identité². » Le raisonnement pur n'est donc pas frappé de stérilité.

Le problème que soulève la nature du raisonnement mixte présente de plus graves difficultés. On conçoit encore assez facilement que l'esprit passe d'une idée à une autre, parce que nos connaissances pures présentent entre elles certaines affinités logiques ; mais, d'une réalité constatée passer à l'affirmation d'une existence que les sens ne sauraient atteindre, il y a là une démarche

1. Voir *Saggio*, I, p. 195, etc., n° 82, etc. — « Un giudizio costa di un soggetto e di un predicato. Se lo giudizio dedotto avesse perfettamente lo stesso soggetto e lo stesso predicato di un altro giudizio da cui si pretende che sia dedotto, allora il giudizio dedotto sarebbe perfettamente lo stesso del giudizio principale e non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna. Se il giudizio dedotto avesse il soggetto ed il predicato intieramente diversi da quei dal giudizio principio, allora sarebbero questi due giudizi intieramente diversi l'uno dall'altro e non potrebbe ancora esservi luogo a deduzione alcuna. E necessario dunque che vi sia un identità o nei predicati o nei soggetti di due giudizi di cui parliamo. » Voir aussi *ibid.*, p. 222,

2. *Elementi*, I, p. 53-54. — Cf. n° 54, p. 56 et *Saggio*, I, p. 223.

de la raison qui, à première vue, déconcerte et a besoin d'être justifiée.

Ce passage du connu à l'inconnu, du donné au conclu, ne peut se faire qu'autant qu'il existe quelque rapport entre ces deux termes. « Ce rapport, dit Galluppi, consiste uniquement en ce que l'une de ces existences est cause de l'autre ou que toutes les deux sont les effets parallèles d'une même cause¹. »

L'affirmation de la causalité, voilà donc la seule voie qui s'ouvre devant l'esprit pour dépasser le champ toujours très limité de ses expériences.

Il n'y a pas d'effet sans cause : quelles sont l'origine et la portée de ce fameux principe autour duquel s'agitent de si vives polémiques ? toute la théorie de Galluppi sur ce point se résume en deux affirmations qui montrent nettement la position intermédiaire qu'il prend entre Locke et Kant : le principe de causalité est a priori ; ce principe est analytique.

Nous l'avons déjà observé : il n'y a pas en nous de connaissances ni, par conséquent, de principes innés. L'activité synthétique du sujet établit, sans doute, un lien logique entre les termes des jugements nécessaires, mais seule l'expérience peut nous fournir les éléments mêmes qui entrent dans la formation de ces jugements. C'est ce qui se vérifie, en particulier, du principe de causalité. « J'appelle *effet*, dit Galluppi, tout ce qui commence à exister² » : or la conscience nous révèle

1. *Saggio*, I, p. 229.

2. *Ibid.*, I, p. 232.

dans notre vie intérieure un grand nombre de faits qui constituent de véritables commencements¹ : « J'appelle *cause efficiente* ce qui, par son action propre, fait exister quelque chose² » : or, je saisis également en moi-même des volitions, des actions ; et, comme « dans la perception primitive, la conscience atteint directement les êtres concrets », j'ai l'expérience immédiate d'un agent réel, d'une véritable cause³. Ainsi, c'est à l'expérience interne que nous devons les idées d'effet et de cause⁴.

Il faut aller plus loin, continue Galluppi : nous avons même conscience du lien qui unit réellement ces deux termes. « Lorsqu'un raisonnement me fait connaître que tous les angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ce raisonnement produit en moi une connaissance qui d'abord n'existait pas : elle constitue un effet, elle est quelque chose qui commence à exister ; or, je constate avec évidence que la raison de cet effet est contenue tout entière dans le raisonnement ; je vois dans les prémisses la cause de la conclusion. Ainsi, l'expérience interne ne me révèle pas seulement un prin-

1. *Saggio*, p. 261.

2. *Ibid.*, p. 243.

3. *Ibid.*, I, p. 126.

4. « Se dunque la mia conoscenza mi fa sentire nel mio spirito un'azione, una maniera di essere prodotta dallo spirito stesso, ch'è quella che chiamiamo *volizione*, ella mi fa sentire un agente, il che val quanto dire un principio attivo. » *Saggio*, I, p. 260. — Cf. *Saggio*, V, p. 254 : « Dire che son modificato è lo stesso che porre un agente che produce in me qualche cosa, è lo stesso del porre la causalità. »

cipe actif; elle me manifeste, de plus, une cause suffisante; elle me fait voir un effet dans sa cause... je saisis donc dans la conscience elle-même le lien qui unit ces deux termes¹. »

Nous avons la notion d'une véritable causalité efficiente : le témoignage de la conscience suffit à dissiper sur ce point tout malentendu et tout doute.

La question de savoir si l'expérience externe nous présente aussi des cas de causalité et de connexion nécessaire devient, dès lors, secondaire. Galluppi s'en tient à une solution franchement négative : la nature ne nous offre que des cas de succession constante²; la véritable causalité ne s'y rencontre jamais³. Si parfois nous semblons l'y découvrir, c'est que l'esprit, sans même s'en rendre compte, intervient dans notre observation et « lie lui-même les phénomènes en y introduisant la notion subjective d'identité ou de diversité ». L'expé-

1. *Saggio*, I, p. 261-262 et cf. *Saggio*, VI, p. 470. « Vi è una connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente di qualunque raziocinio. »

2. Galluppi admet bien que la nature elle-même nous présente des cas de connexions nécessaires, et il en donne cet exemple : Mettez 1.000 francs dans un sac, et enlevez ensuite 700, il est impossible que vous n'en retrouviez pas 300 : ce fait de retrouver 300 francs est donc en connexion nécessaire avec les deux faits antécédents.

Mais, ajoute notre philosophe, « ces faits appartiennent à l'expérience comparée, et la connexion qu'ils présentent est subjective : ces faits sont liés par le rapport d'identité. Nous ne pouvons, en effet, compter les individus qu'en nous en formant une idée générale, la numération consistant dans la répétition d'une même idée... on ne peut généraliser sans faire intervenir les notions d'identité et de diversité ». *Elementi*, II, p. 35.

3. « I corpi ci presentano soltanto la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione. » *Elementi*, II, p. 35.

rience interne suffit parfaitement pour expliquer en nous l'origine de l'idée de cause¹.

Mais ce n'est là encore qu'une constatation purement empirique et, par conséquent, contingente : il faut donner une raison de la nécessité inhérente au principe même de causalité. Voici comment Galluppi cherche à résoudre cette difficile question : le principe de causalité, dit-il, est analytique et se ramène directement aux deux notions d'identité et de diversité. « J'appelle *effet* tout ce qui commence à exister. Supposons que A commence à exister. Si A existe, deux cas se présentent : ou bien son existence est liée à une autre existence, ou elle est absolument indépendante. Si A dépend d'une existence étrangère, il a une cause ; si A est indépendant de toute autre existence, il est lui-même absolu. Mais dire que A est absolu, c'est affirmer qu'il existe éternellement et, par conséquent, qu'il ne commence pas.

« Développons davantage cette démonstration : Si A est absolu, sa non-existence est absolument contradictoire ; on ne peut donc pas dire de lui qu'il commence à exister. Développons encore : Si A commence à exister, il n'était rien avant ce commencement ; sa non-existence ne renferme donc aucune contradiction ; elle dépend de certaines circonstances, elle est conditionnée. Or, ces deux propositions : A existe indépendamment de toute cause, A commence à exister, sont évidemment contradic-

1. « Meditando si trova che questa connessione... è l'operà di nostro spirito e che i fatti sono legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. » *Elementi*, II, p. 35, n° 23.

toires. La première revient à dire que l'existence de A est absolue, et la seconde, que sa non-existence ne répugne pas, c'est-à-dire que son existence est relative.

« Si l'on suppose que quelque chose commence à exister, on doit reconnaître que cette existence n'est rendue possible que par sa relation avec une cause. Le principe : il n'y a pas d'effet sans cause, n'est donc qu'une application du principe de contradiction. Il est évident par lui-même, analytique et *a priori*¹. »

On peut encore, dit Galluppi, démontrer de la manière suivante le caractère analytique du principe de causalité : « Ce qui a un commencement d'existence doit avoir été précédé ou d'un temps vide ou d'un être, car, autrement, la chose dont il s'agit serait la première existence, la première lettre de l'alphabet des êtres, et l'on ne pourrait dire d'une telle chose qu'elle commence d'être, puisque cette notion de commencement d'existence implique une priorité relativement à l'être qui commence. Ces deux notions *existence commencée* et *existence précédée d'une autre chose* sont donc identiques. Mais est-il possible qu'une existence soit précédée d'un temps vide? une durée vide est une chimère, un produit de l'imagination, dépourvu de toute réalité... Ceci posé, *l'existence commencée est une existence précédée d'une autre existence*. Cette proposition est identique. » Cette autre existence elle-même ne

1. *Saggio*, I, p. 233-234.

peut être un instant du temps antérieur à celui où a commencé la première existence, car ce serait revenir à la théorie du temps distinct des choses existantes. « Il faut donc admettre que l'existence qui précède est telle qu'elle rend l'existence précédée *existence commencée*. Celle-ci n'est existence commencée que parce qu'elle est existence précédée. *L'antériorité* de l'existence qui précède est donc une antériorité de nature, une antériorité objective, qui fait le commencement de l'existence précédée : elle est, par conséquent, la *cause efficiente* de cette existence. Le grand principe de causalité est invinciblement démontré : il est une proposition identique¹. »

Si le problème relatif à la causalité a provoqué tant de discussions et a été entouré de si nombreux malentendus, cela tient surtout, dit Galluppi, à ce qu'on a souvent confondu ici deux questions qu'il est souverainement important de distinguer : Nous avons, en général, la certitude infaillible que tout ce qui commence à exister a une cause ; mais, s'agit-il de déterminer d'une manière précise et dans les cas particuliers, la cause spéciale de tel ou tel phénomène, nous ne pouvons évidemment le faire *a priori*. C'est à l'expérience qu'il faut recourir : la détermination d'une cause particulière relève non d'un jugement analytique et nécessaire, mais d'un jugement synthétique et empirique bien qu'universel.

1. *Lettres philosophiques*, p. 341-342.

Galluppi esquisse à ce sujet une explication du procédé inductif qu'il oppose surtout à la théorie de Hume.

Le passage d'un fait à sa généralisation n'est jamais une difficulté pour le savant : dès qu'il a reconnu les faits et les a interprétés, il avance sûrement, sans doute et sans scrupule, et par une hardiesse de son esprit qui lui paraît toute naturelle, il érige les cas particuliers en loi universelle. Mais ce procédé, merveilleusement fécond pour la science, n'est pas aussi simple si l'on vient à le considérer du point de vue de la logique. L'expérience nous découvre des faits; entre ces faits nous observons certaines relations régulières, mais, de là à dire que, tels antécédents étant donnés, tels conséquents s'ensuivront nécessairement, partout et toujours, il y a un bond de l'esprit qui ne se justifie pas de lui-même et qui est assez complexe pour qu'on s'entende bien difficilement sur sa nature et sa légitimité. Le vrai problème de l'induction est de déterminer ce qui nous autorise à passer ainsi de *quelques* à *tous*, des cas observés aux cas possibles, en nombre indéfini, non observés ni pratiquement observables.

Fidèle à l'esprit général de sa philosophie, qui ramène tous les principes de l'entendement à de simples associations subjectives que l'habitude a rendues peu à peu indissolubles, Hume ne voit dans le procédé inductif qu'une attente de l'esprit, fortifiée peu à peu en nous par la répétition des mêmes expériences : « Étant donnée la flamme ou la neige, l'esprit est amené par la

coutume à *attendre* la chaleur ou le froid et à *croire* qu'une telle qualité existe et se manifestera à notre approche¹. » Mais rien ne fonde en droit cette croyance ; aucune connexion réelle n'existe entre un fait et un autre ; le second n'est jamais le produit du premier et aucune loi nécessaire de la pensée ne nous autorise à passer de celui-ci à celui-là.

Nous croyons à la conformité de l'avenir avec le passé : mais que cette croyance ne trouve dans l'expérience aucun fondement, ni aucune confirmation, c'est là ce que Galluppi conteste d'abord au philosophe anglais. Cette conformité, dit-il, se vérifie expérimentalement. Nous sommes, par exemple, en l'an 1824. Or, en 1800, j'ai constaté, le 1^{er} janvier, que l'eau est douée de la propriété de rafraîchir. J'ai renouvelé les jours suivants la même constatation : mais par rapport au *premier* janvier, le *deux* était un futur ; par rapport au *trois*, le *deux*, à son tour, était devenu un passé. Mon observation a porté sur le passé et le futur². La conformité entre l'un et l'autre est donc démontrée expérimentalement, et toute l'argumentation de Hume s'écroule par la base. Et d'ailleurs, jetons un regard

1. *Recherche sur l'entendement humain*, V, 1.

2. *Elementi*, II, p. 19-20 ; cf. *Saggio*, VI, p. 466 : « Se nelle serie degli stati A B C D, B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C e D ; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A, sono passati relativamente a D ; quando io, ritrovandomi nello stato D, osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato ed il futuro ? e se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi fors

sur la nature : peut-on, de bonne foi, nier la régularité de son cours? La succession des jours et des saisons, la production des plantes après les semailles, la génération des êtres vivants, les phénomènes de la croissance et de la nutrition ne présentent-ils pas un ordre constant et invariable¹? Il y a là, certes, autre chose qu'une simple illusion de l'esprit : c'est une constatation, une expérience.

Mais une expérience, c'est ici le point délicat, ne peut embrasser que les cas observés, elle ne vaut aussi que pour eux.

Non, répond Galluppi, car l'induction scientifique prétend être autre chose qu'une simple récapitulation des expériences antérieures². Aussi bien, l'énumération complète des cas particuliers est-elle presque toujours irréalisable. Ayant constaté expérimentalement la régularité du cours de la nature, l'esprit érige cette régularité en principe général : il n'a plus ensuite qu'à appliquer ce principe aux cas particuliers futurs ou non observés³.

Mais encore, de quel droit généraliser ainsi une constatation purement empirique et, par conséquent, restreinte? N'est-ce pas là tout le problème de l'induction?

mettere in dubbio che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza? »

1. *Saggio*, VI, p. 466-467.

2. *Ibid.*, VI, p. 460-461.

3. *Ibid.*, p. 459-461.

Le principe que nous formons ainsi, observe Galluppi, est légitime parce qu'il exprime l'expérience; il est universel dans la mesure où la nature nous a présenté des cas de régularité¹; ce n'est pas un principe métaphysique a priori, nécessaire². Il n'exclut donc pas la possibilité du contraire, « mais rien dans l'expérience ne nous autorise à croire que cette possibilité deviendra un jour une réalité³ ». « Si vous me demandez sur quelle raison j'appuie ce jugement : *l'eau que je boirai éteindra ma soif*, je vous réponds que l'expérience m'a prouvé l'existence constante dans l'eau de cette propriété d'éteindre la soif. Si vous me demandez : *l'eau que vous prenez en ce moment pourrait-elle être dépourvue de cette propriété?* Je vous réponds que dans mon esprit cette croyance n'exclut pas la possibilité du contraire : j'ignore, en effet, si la propriété en question existe nécessairement dans l'eau : mais je n'ai actuellement aucun motif de croire que cette eau n'éteindra pas ma soif. Aucun de ces jugements ne peut être erroné. Il suffit de ne pas confondre l'ordre des vérités rationnelles avec celui des vérités expérimentales⁴. »

1. « Abbiamo due specie di conoscenze universali, le necessarie e le contingenti. Nelle prime l'universalità è assoluta ed è in conseguenza della loro necessità; nelle seconde, l'universalità dipende dall'esame dei casi particolari, e perciò dall' esperienza. » *Saggio*, VI, p. 459. — Cf. *ibid.*, I, cap. II.

2. *Elementi*, II, p. 40, n° 26.

3. *Saggio*, VI, p. 468.

4. *Elementi*, II, p. 21.

Cette croyance, qui, au fond, se retrouve dans toutes nos décisions pratiques, se rapporte aux événements *considérés comme contingents* et non comme nécessaires : « nous attendons leur réalisation avec confiance, mais rien ne nous autorise à regarder cette réalisation comme infaillible ¹ ».

On peut donc représenter ainsi, d'après Galluppi, les différentes démarches de l'esprit dans le procédé inductif :

J'ai expérimenté dans le passé que l'eau a la propriété de rafraîchir; or, le futur ressemble au passé; donc, l'eau conservera dans l'avenir cette propriété.

La valeur de la conclusion dépend uniquement de la nature du principe sur lequel se fonde tout le raisonnement. Or, tandis que l'École écossaise faisait de la conformité de l'avenir avec le passé un véritable principe a priori (*principe inductif*), qui garantissait, dès lors, la nécessité de la conclusion, Galluppi n'y voit qu'une vérité contingente indéfiniment vérifiée par l'expérience : c'est là, pour lui, une probabilité qui équivaut, sans doute, dans la pratique, à une certitude, mais enfin ce n'est qu'une probabilité².

C'est en s'appuyant sur le principe de causalité que l'esprit s'élève à l'affirmation de l'absolu.

1. *Saggio*, VI, p. 460.

2. Cosmo Guastella allègue l'exemple de Galluppi pour établir la réciproque indépendance du principe de causalité et du principe de lois. Voir *Saggi sulla teoria della conoscenza*, *Saggio secondo*, *Filosofia della metafisica*, 2 vol., Palermo, Sandron, 1905, vol. II, p. 385.

Si le conditionné existe, dit Galluppi, il faut admettre nécessairement la réalité de l'absolu¹. Qu'il existe des êtres conditionnés, c'est là une donnée de l'expérience. En nous-mêmes et au dehors de nous, nous observons des degrés d'être, des imperfections, des limitations². « Or, l'être fini est un être qui n'est pas tout ce qu'il pourrait être; il peut être ceci ou cela, et pour qu'une forme d'être se réalise de préférence à une autre, il faut qu'il soit déterminé par un agent extérieur : un être fini est un être conditionné³. »

Une fois établie l'existence des êtres conditionnés, l'affirmation de l'absolu n'est plus qu'une application particulière de l'idée d'identité : un être conditionné et se suffisant à lui-même serait un concept contradictoire. Il n'y a plus qu'à étendre ce raisonnement à toute la série des existences relatives, à la totalité des êtres contingents. Nous le pouvons, nous le devons même, en vertu du principe que nous avons posé, car ce qui est vrai de chaque conditionné en particulier doit se vérifier de leur ensemble. Aussi bien, si l'être qui explique le monde n'était pas absolu, il rentrerait lui-même dans la série des conditionnés, et, de ce chef,

1. « Ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l'assoluto. » *Elementi*, I, p. 277.

2. *Saggio*, IV, p. 253 : « Lo spirito umano, per cagione di esempio, passa gradatamente dall' ignoranza alla scienza ; paragonando il suo stato di scienza con quello d'ignoranza, egli conosce di avere in se nello stato di scienza alcune realtà, delle quali era privo nello stato d'ignoranza. Ora, l'esser privo di alcune realtà costituisce la limitazione. » Voir aussi *ibid.*, p. 254.

3. *Saggio*, IV, p. 254.

aurait à son tour besoin d'un autre être qui l'explique. Enfin, il est interdit à l'esprit de remonter ainsi à l'infini : ce serait contredire le principe lui-même qui exige une cause absolue : si tout est conditionné, rien n'existe.

Le principe de l'absolu est donc analytique et *a priori*. Il en est ici, cependant, comme de toutes les démarches de l'esprit : c'est dans l'expérience qu'elles trouvent leur point de départ et leur garantie. « L'esprit ne peut établir l'existence d'aucune chose en dehors de l'expérience ou *a priori* : toute existence affirmée doit être objet de sentiment ou se trouver en connexion avec un objet immédiatement senti¹. » D'une simple idée nous ne pouvons jamais passer à l'affirmation d'une réalité : toute preuve *a priori* de l'existence de Dieu est condamnée d'avance à la stérilité parce qu'elle repose sur le vide².

Le principe de l'absolu se fonde donc d'abord sur une constatation purement empirique de la limitation, de la contingence, de la relativité des êtres³ : il est

1. *Elementi*, II, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 93. « Non si può independentemente dall' esperienza passare dal pensiero all' esistenza. Il raziocinio puro, a priori, é insufficiente a stabilire alcuna esistenza. » *Ibid.*, p. 95. — Voir aussi *Mémoire sur l'Idéalisme transcendantal*, p. 108. « Le principe d'identité est une loi logique de la pensée, incapable de conduire à la réalité. » Aussi, en parlant de ce seul principe on ne saurait être autorisé à conclure l'existence réelle d'un être quelconque. Cf. aussi, *ibid.*, p. 141.

3. « La conoscenza di questo essere (Iddio) si risolve anche in ultimo risultamento nella testimonianza della coscienza. » *Elementi*, II, p. 7. — Sur toute cette question, voir aussi *Saggio*, IV, ch. v, p. 226, etc.

nécessaire cependant et *a priori*, parce qu'il ne trouve dans l'expérience que l'occasion de s'appliquer et qu'en lui-même il dérive immédiatement de l'activité synthétique du sujet pensant.

DEUXIÈME PARTIE

GALLUPPI ET KANT

Dans ses *Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la Philosophie*, Galluppi nous présente lui-même « les diverses phases par lesquelles ont passé ses idées en philosophie ». Malgré leur étendue nous devons reproduire ces lignes; elles ont, en effet, le double mérite de résumer brièvement la théorie du philosophe italien, et, en même temps, d'en marquer la genèse et le développement historique.

Voici comment il s'exprime :

« Après avoir attentivement étudié les œuvres philosophiques de Condillac et celles des plus célèbres sensualistes, j'obtins un résultat opposé à la philosophie de la sensation. L'esprit humain est sensitif, mais il est, en outre, intelligent et raisonnable. Le sens est donc distinct de l'intelligence... Je méditai avec beaucoup de soin et de travail la *Critique de la Raison pure* de Kant et j'arrivai aux conclusions suivantes :

1° L'ordre *a priori* que ce philosophe appelle aussi

ordre transcendantal est purement idéal et dépourvu de toute réalité.

2° Je vis qu'en fondant la connaissance sur l'ordre *a priori*, on arrive nécessairement au scepticisme et je reconnus que la doctrine écossaise est mère du scepticisme.

3° Je ne pus accepter ce scepticisme. Une philosophie sceptique, me dis-je, est une absurdité : la philosophie est essentiellement dogmatique et ne peut être que dogmatique ; elle doit contenir des vérités absolues.

4° Si l'on doit rejeter une doctrine qui conduit légitimement à l'absurde, il faut rejeter le rationalisme qui fait reposer la connaissance sur l'ordre *a priori*, puisque ce rationalisme produit précisément le scepticisme qui est une absurdité. Que faire donc ? N'y aurait-il pas moyen de perfectionner la *philosophie de l'expérience*, d'en faire disparaître les défauts qui la déparent et que les rationalistes lui reprochent ? N'y aurait-il pas une route entre le rationalisme et l'empirisme ? Je jugeai qu'il ne fallait pas désespérer. Dans cette vue, j'entrepris une analyse exacte de l'intelligence humaine. Le criticisme m'a beaucoup aidé en cela, et je reconnais le mérite de quelques-unes de ses recherches. Je considérerai comme de la plus haute importance ce problème que se pose Kant : *déterminer ce qu'il y a d'objectif et ce qu'il y a de subjectif dans la connaissance.*

Les empiristes n'admettent dans la connaissance d'autres éléments que les objectifs. Mais l'esprit humain étant un agent, ne pourrait-il pas développer, par son

action propre, quelque élément qu'il ne reçoit pas, mais qu'il produit? Et cet élément subjectif ne pourrait-il pas être tel qu'il laissât intact l'élément objectif, et coopérant avec celui-ci, n'altérât en rien la réalité de la connaissance, mais, au contraire, l'étendit et la fécondât? Tel est le problème que je me donnai à résoudre.

Laromiguière, après avoir rejeté la doctrine de la sensation, enseigna ensuite que chaque idée est un sentiment distinct des autres sentiments. Cette doctrine m'a paru fausse. Dieu, ai-je dit, n'étant pas un objet sensible, on ne peut en avoir aucun sentiment, mais une idée intellectuelle. La notion de Dieu n'est donc pas un élément empirique de la connaissance. Il ne faut pas confondre le sentiment d'une idée avec l'idée elle-même. On peut avoir, et nous avons effectivement la conscience de l'idée de Dieu, mais cet être infini, étant distinct de la nature sensible, est un objet non pas senti, mais pensé par la raison, qui du conditionnel s'élève à l'absolu. J'arrivai donc à ces autres résultats :

1° Il y a une notion essentielle, qui n'est pas *empirique* et qui est *subjective*. Ici se présente cette terrible difficulté : si la notion de Dieu est subjective, comment est-elle réelle? Voici comment je suis parvenu à la résoudre : Si on me propose ce problème : *le nombre 16 étant donné, trouver un nombre qui soit le double de celui-ci*, les données de ce problème sont le nombre 16, et le rapport de ce nombre avec le nombre inconnu que je cherche. Je peux donc, étant donnés un terme et sa

relation, avoir un autre terme inconnu, trouver cet inconnu. La notion du double de 16 est identique à la notion de 32.

2° Pareillement, ai-je dit, l'expérience me donne le *conditionnel*; le *conditionnel* est, de sa nature, relatif; j'ai donc dans le conditionnel un terme de la relation. Je peux, en conséquence, sans sortir de l'identité, trouver l'autre terme qui est l'*inconditionnel* ou l'*absolu*. L'esprit ne peut pas ne pas remonter du conditionnel à l'absolu, du fini à l'infini, du composé au simple, du muable à l'immuable, du temps à l'éternité. Et ce n'est pas en vertu des jugements synthétiques a priori de Kant ni de la faculté d'inspiration de Reid que l'esprit agit, mais en vertu de l'intuition immédiate du raisonnement appuyé sur le principe d'identité $A = A$. Mais le principe sur lequel repose la démonstration de l'existence de Dieu est la loi de *causalité*. Pour résoudre les questions que soulève ce principe, je portai mon attention sur le fait de conscience, et je me convainquis que le moi m'est donné en même temps et dans le même sentiment, comme *substance* et comme *cause*... La causalité étant objective, l'absolu est également objectif. Nous avons donc ici un élément à la fois *subjectif* dans son origine, puisqu'il n'est pas empirique et émane de l'activité synthétique de l'intelligence, et *objectif* quant à sa valeur.

Mais n'y a-t-il dans nos connaissances que ce seul élément *subjectif*?... deux termes étant donnés, je peux aussi connaître leur rapport entre eux. Ce rapport n'est

pas un élément empirique,... il est logique et idéal : il est donc un élément *subjectif* de notre connaissance, tant à l'égard de son origine, car il vient du sujet et non de l'objet, qu'à l'égard de sa valeur, car, bien que les termes du rapport soient réels, le rapport est logique. Je suis donc arrivé à conclure que les deux notions fondamentales des rapports logiques, c'est-à-dire les notions d'*identité* et de *diversité*, sont des éléments subjectifs de la connaissance.

Arrivé à ce point, le problème du criticisme relatif aux éléments de l'expérience se trouvait résolu. L'expérience est composée, suivant le criticisme, d'éléments subjectifs et d'éléments objectifs. J'ai distingué deux espèces d'expériences, l'expérience *primitive* et l'expérience *comparée*. La première est composée d'éléments *objectifs* seulement; l'expérience comparée, d'éléments objectifs et d'éléments subjectifs. Telle est la conclusion où je suis arrivé et qui me paraît concilier la réalité de la connaissance avec l'existence des éléments subjectifs.

J'ai enfin appuyé sur la véracité de la conscience la véracité de tous nos autres moyens de connaître : la conscience est la base de toute la science humaine ¹. »

Nous n'avons pas à nous appesantir d'une manière spéciale sur la position que prend Galluppi à l'égard des doctrines sensualistes : la philosophie des sens est très connue, et, dans l'exposition que nous venons de

1. *Lettres philosophiques*, etc., p. 337 suiv

faire de la théorie du penseur italien, le lecteur a pu souligner lui-même les points de contact et les divergences qu'elle présente avec le pur empirisme. Quelques remarques suffiront donc.

L'empirisme est plus une méthode qu'une philosophie : cette méthode consiste à se confiner, pour l'explication de la pensée, dans les seules données de l'expérience et à en faire dériver toutes les connaissances. Ce n'est pas que l'esprit, dans ces théories, soit considéré comme absolument inerte et réduit au rôle de simple plaque photographique : il réagit de quelque manière contre les excitations qui lui viennent du dehors ; il est doué, du moins dans la théorie de Locke, d'un certain pouvoir de combinaison qui n'est pas purement mécanique ¹. Mais, enfin, ce n'est pas une telle activité que l'on veut désigner quand on parle de l'activité de l'esprit : on veut désigner un pouvoir qui est, d'une certaine manière, créateur ; qui ne se borne pas à rapprocher, à combiner les données de l'expérience, mais qui les dépasse, qui du fait s'élève au droit, de l'élément concret et sensible forme l'idée intelligible, de la constatation pure et simple des phénomènes passe à l'affirmation de principes nécessaires et universels.

Galluppi réagit contre cette tendance générale des idéologues du XVIII^e siècle à ne voir dans l'esprit qu'une pure réceptivité. On peut dire qu'il suit en cela le mou-

1. Voir MARION, *Locke, sa vie, son œuvre*, Paris, Germer-Baillière, 1878, p. 138-139. — Cf. aussi LOCKE, *Essai sur l'entendement*, trad. Coste, Amsterdam, 1774, vol. I, p. 135, § 4, et p. 265-266.

vement que les philosophes français imprimaient, au commencement du XIX^e siècle, à l'idéologie : Degérando et Laromiguière¹, par exemple, ne dépassent pas, sans doute, les bornes d'une simple philosophie de l'expérience ; cependant, leurs théories sur le rôle de l'attention et de l'effort volontaire accentuent l'élément de spontanéité que contenait en germe la philosophie de Locke et renferment déjà une notion beaucoup plus compréhensive de la vraie nature de l'esprit².

C'est sous l'influence de ces penseurs combinée avec celle de Leibniz et surtout, nous le verrons tout à l'heure, avec celle de Kant, que Galluppi rejette le principe fondamental de l'école sensualiste : *il n'est aucune de nos connaissances qui ne vienne immédiatement de l'expérience*. Le philosophe italien commence par dépasser la théorie de Condillac sur le moi et sur la sensation : le moi est autre chose qu'une simple collection de nos états intérieurs ; c'est une réalité, un être en soi, une substance ; quant à l'origine des sen-

1. Degérando (1772-1842). Galluppi expose fréquemment ses théories. Voir, en particulier, *Saggio*, I, p. 7 suiv., 25, etc. ; II, p. 63, 149, sur la question de la perception et des idées représentatives ; I, p. 109, 231, 351 ; IV, p. 41 ; V, p. 400, 614.

Laromiguière (1756-1837). Galluppi le cite : *Saggio*, IV, p. 12, sur la question des idées. Galluppi (1770-1846) ne semble pas avoir connu la philosophie de Maine de Biran (1766-1824) ; cela s'explique aisément : c'est seulement en 1841 que les écrits du philosophe français furent réunis et édités par les soins de Victor Cousin, *Œuvres philosophiques*, 4 vol., Paris.

2. Voir sur ce point Émile BOUTROUX, *Études d'Histoire de la Philosophie*, « De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française », p. 416-417.

sations il faut au moins reconnaître avec Locke — et ce dernier, au fond, ne faisait sur ce point que suivre Descartes — deux sources d'informations, l'une principale, l'autre secondaire et dérivée, la conscience et les sens ¹. Mais le simple fait de la pensée, entendue au sens cartésien, contient déjà en lui-même la révélation d'une activité primitive; de plus, toute modification dans le sujet suppose déjà une certaine force de réaction. Ainsi, le passage de la sensation à l'attention est absolument inexplicable dans la théorie de Condillac ². D'ailleurs, comment concevoir qu'une sensation se transforme elle-même? la théorie du philosophe français aurait dû le conduire à « rechercher le principe transformateur des sensations : il aurait ainsi été amené à reconnaître certaines facultés actives, qui, en élaborant les sensations, élèvent l'édifice de nos connaissances ³ ».

L'activité se rencontre partout dans l'esprit, elle est au point de départ même de la connaissance; elle s'empare des matériaux sensibles, elle les décompose, les réunit, les coordonne par des relations réelles ou idéales; elle forme les notions subjectives d'identité

1. Voir *Lettres philosophiques*, p. 50-51. Galluppi put prendre connaissance de la doctrine de Locke dans les traductions italiennes du P. Soave : *Saggio filosofico di G. Locke sull'umano intendimento compendiato dal Dr Winne e commentato da Francesco Soave*, Venezia, Baglioni, 1801, 3 vol., et plus tard dans la traduction complète qui parut en 8 vol. (1819-1826) dans la *Collezione di classici metafisici*, publiée à Pavie.

2. *Elementi*, I, p. 203.

3. *Ibid.*, p. 204.

et de diversité qui rendent possibles les jugements nécessaires a priori. L'attention active, le pouvoir de se porter spontanément sur les objets que nous présente l'expérience, de les distinguer, de les observer à part, telle est, pour Galluppi, comme pour les philosophes français contemporains, la première manifestation positive de l'activité intellectuelle : l'attention résume en elle-même les différentes opérations de la faculté d'analyse, et celle-ci, on s'en souvient, rend seule possibles les démarches ultérieures de l'esprit. On peut dire, sans doute, que, dans la pensée de Galluppi, l'analyse et même la synthèse réelle ne dépassent pas la conception qu'un sensualisme modéré se faisait de l'esprit : tout leur rôle se borne, en définitive, à *constater* : elles ne produisent qu'une « copie » fidèle de la nature.

La théorie du philosophe italien est ici très voisine de celle de Locke. Mais l'auteur du *Saggio* rejette décidément la doctrine de la table rase : l'esprit ne doit pas son existence à des sensations ou à des perceptions qui ne sont, d'ailleurs, possibles que par lui ; il existe pour lui-même ; il est antérieur à toute modification particulière ; il est une puissance, une « disposition originelle ¹ ».

C'est surtout par sa théorie de la synthèse idéale que Galluppi se rapproche de la doctrine intellectua-

1. Cf. *Saggio*, III, p. 309. « Nullo stato attuale della filosofia la soluzione che Loke ci ha dato, non può esser riguardata come sufficiente ». Voir aussi *Saggio*, IV, p. 98-99.

liste. C'est qu'ici, en effet, l'esprit se trouve en présence d'éléments que l'expérience ne contient pas et dont elle est même impuissante à suggérer l'idée. Seule une activité spéciale de la raison peut expliquer le caractère de nécessité qui distingue certains de nos jugements. Que l'on supprime cette activité : le domaine de la connaissance pure est désormais interdit à l'esprit, toute affirmation nécessaire et absolue lui devient impossible, l'emploi des attributs métaphysiques doit disparaître du langage ; la science, réduite à une pure récapitulation ou, tout au plus, à une simple combinaison des données de l'expérience, voit s'évanouir sa certitude et son universalité ¹. Le sensualisme ne peut formuler que des affirmations de fait.

La critique que Galluppi élève ici contre le sensualisme constitue un heureux progrès : elle pose, pour ainsi dire, l'esprit en face de lui-même ; elle le distingue de ce qui n'est que modification accidentelle ; elle délimite en lui la part de la pure réceptivité ; elle reconnaît une activité primordiale, irréductible et qui tient à la nature de l'entendement. Les théories idéologiques de Gioia, de Soave, de Genovesi sont dépassées.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la pensée de Galluppi.

Pour dégager l'esprit d'une théorie de la connaissance, il suffit de rechercher la conception qu'elle se fait de *l'idée*.

On est loin de s'entendre sur la vraie nature de

1. Voir sur ce point *Elementi*, I, p. 203, etc.

l'idée : c'est là, aujourd'hui plus que jamais, le champ de bataille, ou plutôt — car les philosophes dignes de ce nom ne quittent jamais leurs *templa serena* — le champ de recherche de la spéculation philosophique : cependant, à laisser de côté les divergences de détail, il est facile de ramener ces multiples essais d'explication à deux conceptions générales qui marquent chacune une direction de la pensée humaine.

Les uns, Platon, Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Rosmini, voient dans l'idée une essence intelligible qui entretient, sans doute, quelque rapport avec la réalité, qui la traduit, l'exprime ou même la conditionne, mais, en définitive, est d'une nature différente, d'une qualité irréductible. Les données de l'expérience sont concrètes, particulières, délimitées dans le temps et l'espace : l'idée, au contraire, est abstraite; elle représente, sans doute, un objet, elle est l'idée de quelque chose, et, dans ce sens, elle est aussi nettement déterminée que l'image sensible, mais la manière dont elle représente cet objet est absolument indéterminée.

L'entendement séparé ou, du moins, radicalement distingué de la sensibilité, s'exerce en dehors de l'espace et du temps; il saisit donc, dans son objet, ce qu'il est et non la manière dont il est; il le pense dépouillé de toutes les *notæ individuantes* qui le placent à tel moment de la série des êtres réalisés; il le conçoit sous la forme de la possibilité.

Les défenseurs de cette théorie n'ont pas toujours expliqué d'une manière heureuse les rapports que l'idée

entretient avec la réalité concrète et sensible; trop souvent même leurs yeux, éblouis à cette lumière des purs intelligibles, n'ont plus su remarquer l'importance du fait empirique dans la formation des idées.

C'est contre cet excès surtout qu'ont voulu réagir les empiristes : « Interrogeant la conscience, au lieu de tout déduire a priori, ils ont senti que c'est une utopie de croire que la science humaine se divise en deux ordres d'objets d'origine absolument distincte et n'ayant entre eux d'autre rapport qu'une sorte de parallélisme dans leur développement; ils ont vu que, malgré leurs différences profondes, l'abstrait et le concret ont une seule et même source, l'expérience¹. »

Mais, pour réagir contre les tendances de l'innéisme, ils se jettent dans un excès contraire, ils croient pouvoir expliquer les caractères de l'idée, l'abstrait, l'universel, le nécessaire, sans sortir des limites de l'expérience : il devient donc inutile de faire appel à une activité spéciale de l'esprit : il n'y a pas de différence radicale entre sentir et penser; la sensation se suffit à elle-même.

Galluppi soupçonne, sans doute, la différence de nature qui existe entre la pensée et la sensation en général². Regardons-y de plus près cependant : le rôle qu'il fait jouer à l'activité mentale dans le développement de la connaissance rapproche parfois singulièrement sa pensée des théories chères à l'école sensualiste.

1. PIAT, *l'Intellect actif, ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*, Paris, Leroux, 1890, p. 66.

2. Voyez sur ce point *Saggio*, VI, p. 402-403.

A la suite de Locke, il ne voit dans l'abstraction qu'une forme de l'analyse; il en fait donc une opération exclusivement sensible; dès lors, tout en rendant compte, au moins à sa manière, de la nécessité et de l'universalité de certaines de nos connaissances, il laisse inexpliqués les caractères et, par conséquent, la vraie nature de l'idée¹. Dans la critique qu'il fait de Locke et de Condillac, il leur reproche uniquement de ne voir dans l'esprit

1. Voir sur ce point *La Philosophie italienne contemporaine*, par A. CONTI, trad. Naville, Paris, Cherbuliez, 1865, p. 107 : « Le philosophe calabrais ne réussit pas à bien distinguer la perception sensible de l'intelligible. » — LUIGI FERRI, *Essai sur l'histoire de la phil. en Italie*, I, p. 64 : « La philosophie de Galluppi s'est épuisée à fonder l'expérience, mais elle n'a pas compris l'idée. »

LASTRUCCI, *Pasquale Galluppi*, p. 153, 154 : « Una vera distinzione fra i sentimenti come fatti del senso e l'idea come fatti dell' intelletto assolutamente non c'è (nel Galluppi). » — « Il Galluppi in tutt'i luoghi dov' è costretto a specificar meglio il suo pensiero, confonde realmente la sensibilità esterna colla percezione intellettiva. » Cf. aussi *ibid.*, p. 202, 207, 211.

ROSMINI, *Nuovo Saggio*, etc., Napoli, Batelli, 1862, I, p. 190, et II, p. 275 : « Fermatosi Galluppi alla percezione sensitiva, non giunse a calcolare tutto quel grado di attività intellettuale che era pur necessario alla formazione delle idee. » Voir aussi, *Diario filosofico di Alfonso* ***, dans *Rivista Rosminiana*, avril 1908 : « Vedete confidenza che pone Galluppi nella sensazione e poca confidenza nell' intuizione dello spirito. Ciò che dà la sensazione è *oggettivo*, secondo lui, e la parola oggettivo per Galluppi esprime il valore stesso della verità. »

Nuova Enciclopedia popolare italiana, p. 82, 86. — « La sua riforma filosofica e il fondamento della sua polemica contro il condilliachianismo non differiscono essenzialmente dai principi di Locke. »

SPAVENTA, *La filosofia di Kant*, etc., p. 18 : « Mentre Kant considera l'intelletto come vera forma della cognizione, non come una facoltà vuota in se stessa... il Galluppi innova la teorica di Locke, non pone altro nel soggetto che l'apprensione. »

L'auteur nous semble dénaturer parfois la vraie pensée de Galluppi.

qu'une simple passivité¹ ; il ne remonte pas plus haut et ne se demande pas si l'erreur qu'il souligne ne provient pas elle-même d'une première confusion entre le sensible et l'intelligible.

Aussi bien, cette confusion se retrouve-t-elle presque à chaque page dans les écrits du philosophe italien. Parlant des *idées* simples, il nous dit que les unes viennent des sens, comme, par exemple, la couleur, le son². Il définit l'imagination : « la faculté de se représenter l'idée d'un objet³ ». Il donne le nom d'*idée* complexe à l'objet total que nous présente directement l'expérience et que l'attention entreprend d'analyser⁴. Certaines de nos idées, dit-il dans l'*Essai*, sont un produit du travail de l'analyse sur les données sensibles⁵. Que de fois n'écrit-il pas aussi que les idées simples sont une donnée primitive de la conscience et des sens ? l'idée abstraite devient dans sa théorie « une partie de l'idée d'un individu⁶ » ; et, comme celle-ci ne se distingue pas de la sensation, l'idée abstraite elle-même ne représente qu'une partie de la sensation : elle est une sensation dans laquelle l'attention ne considère qu'un côté ou qu'un aspect. « Pour avoir une idée abstraite, il suffit de

1. Voir *Elementi*, I, cap. xviii, p. 203 suiv.

2. *Elementi*, I, p. 37.

3. *Ibid.*, I, p. 134, n° 111.

4. *Elementi*, I, p. 131, n° 109.

5. *Saggio*, IV, p. 7. — Voyez encore *Lezioni*, I, p. 123, 114. — *Elementi*, I, p. 133.

6. *Elementi*, I, p. 41, n° 41. « L'idea concreta è l'idea singolare di una sostanza, cioè l'idea dell' individuo. L'idea astratta è l'idea di una parte dell' individuo. »

porter son attention sur quelques-unes seulement des impressions sensibles¹. »

Galluppi méconnaît complètement le caractère abstrait de l'idée : il méconnaît aussi son universalité. Toute idée est universelle, mais toute idée n'est pas générale. L'universalité, en effet, est une conséquence directe de l'abstraction ; la généralité, au contraire, est un caractère qui ne peut s'établir que par la comparaison empirique des types, des espèces, des genres. C'est là ce que Galluppi ne sait pas distinguer : *Universel* et *général* sont pour lui deux termes équivalents².

Ce n'est pas qu'on ne rencontre, dans ses écrits, des textes qui établissent assez heureusement la distinction de la sensibilité et de l'entendement.³ C'est une vue que le penseur italien doit à la philosophie de Descartes, mais il ne sait pas tirer parti de cette distinction, qui demeure ainsi en marge de son système.

Galluppi emprunte donc à l'esprit général de la philosophie de Locke une disposition d'esprit toute sensualiste ; avec le penseur anglais, et par les mêmes arguments, il combat la théorie des idées innées⁴ ; il place dans les données primitives de la conscience et des sens le point de départ de toute connaissance, et il reven-

1. *Elementi*, I, p. 133.

2. *Lezioni*, I, p. 114. Les mots *universel* et *général* sont pris l'un pour l'autre et employés indifféremment. — Voyez la même confusion, *Saggio*, V, p. 500.

3. Voir par exemple *Lezioni*, etc., leçon LXX.

4. Locke, *Essai*, liv. I. — Galluppi accorde même à Locke que, par rapport à la sensibilité, l'esprit n'est qu'une table rase. — *Saggio*, VI. p. 4.

dique lui-même hautement pour sa théorie le nom de *philosophie de l'expérience*¹. A l'exemple de Locke, il réduit, en définitive, tout le travail de l'esprit à une élaboration des données empiriques et il fait de ces vérités primitives la garantie de toutes les démarches de l'entendement. Il confond la sensation et la perception, la sensibilité et l'entendement, l'image et l'idée. Il explique, sans doute, d'une manière différente l'origine des deux idées d'identité et de diversité, mais c'est encore au philosophe anglais qu'il doit l'importance qu'il leur attribue et, en partie, le rôle qu'il leur fait jouer²; il lui emprunte la définition des idées simples et des idées complexes³; avec lui aussi il distingue deux sortes de vérités, les unes purement empiriques, les autres générales et nécessaires, et il considère ces dernières comme impuissantes par elles-mêmes à nous révéler aucune existence réelle, ce qui est la doctrine même de Locke⁴. C'est enfin à lui qu'il s'adresse pour établir le tableau des facultés de l'esprit humain⁵; pour résoudre le difficile problème de l'induction⁶; pour interpréter le rôle de l'abstraction et de la généralisation⁷, pour expliquer la nature des idées en général.

1. Voir *Saggio*, III, p. 503 : « Io ho dunque dimostrato la falsità della filosofia trascendentale e stabilito la verità della filosofia dell'esperienza. »

2. LOCKE, *Essai*, liv. II, ch. XXVII.

3. *Essai*, liv. II, ch. XI, § 6 et ch. XII.

4. *Essai*, vol. IV, liv. IV, ch. IX, p. 116-117 suiv. Voir aussi GALLUPPI, *Lettres*, p. 35.

5. Voyez *Saggio*, III, cap. II, p. 9, etc. Voir aussi cap. III et IV.

6. LOCKE, *Essai*, liv. IV, ch. III, § 25.

7. *Ibid.*, liv. II, ch. XI, § 9.

Il n'y a pas de doute possible : Galluppi est un disciple du philosophe anglais, au moins par tout un côté de sa pensée ; et cependant, nous l'avons vu, la manière très intellectualiste dont il interprète la spontanéité de l'esprit et l'activité de la raison renverse le principe fondamental et comme l'axiome de la philosophie des sens. Galluppi subit évidemment ici deux influences opposées. Si l'esprit saisit directement et par une vue purement rationnelle les rapports nécessaires d'identité et de diversité, c'est qu'il possède, de quelque manière, une faculté de percevoir l'intelligible : on ne voit donc pas, à première vue, pourquoi Galluppi s'arrête à mi-chemin et ne pose pas, dans sa théorie de la formation des idées, une ligne de démarcation bien tranchée entre le sensible et l'intelligible. Si l'esprit ne peut dépasser la simple donnée concrète de l'expérience, comment expliquer qu'il saisisse des rapports nécessaires ? Il y a là deux conceptions qui s'harmonisent difficilement : une conciliation serait nécessaire, Galluppi ne semble pas s'en apercevoir. Il veut trouver une voie intermédiaire entre le sensualisme et le criticisme : sa théorie, nous allons le montrer, n'est qu'une juxtaposition d'éléments hétérogènes ; son système nous apparaît comme un sensualisme inconséquent ou un intellectualisme incomplet¹.

1. Galluppi conserve, sans doute, de très fortes attaches avec la philosophie des sens ; l'auteur de l'article que lui consacre la *Nuova Enciclopedia popolare italiana* va peut-être un peu loin, cependant, quand il écrit : « La sua filosofia è una correzione dell' empirismo, nella quale l'essenza rimane la stessa e solo si rigettano certe opinioni troppo estreme,

Mais ne suffirait-il pas, pour expliquer cette incohérence, de recourir à une influence que la philosophie de Leibniz aurait exercée sur la pensée de Galluppi? Nous ne le croyons pas. Malgré certaines ressemblances, notamment en ce qui concerne la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires, distinction, d'ailleurs, que Galluppi a pu trouver dans Locke et même dans Condillac¹, il y a des divergences très profondes entre ces deux penseurs. Leurs habitudes d'esprit ne sont pas les mêmes et affectent des directions qui se contrarient.

« Les perceptions et les passions nous viennent de notre propre fonds, avec une parfaite spontanéité². » « La monade n'a point de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse y entrer ou sortir³. » C'est donc en elle-même que l'âme voit, de quelque manière, s'étendre le champ de l'expérience; elle enveloppe dès l'origine toutes les images qu'elle percevra dans la suite : c'est là, pour Leibniz, un corollaire de sa théorie sur la communication des substances.

Pour Galluppi, au contraire, tout le développement de la pensée est fondé d'abord sur des faits qui sont donnés à l'âme du dehors. Le point de départ est on ne peut plus dissemblable.

come se fossero accidenti e non già conseguenze necessarie del principio. »

1. LOCKE, *Essai*, liv. II, ch. XXVI. — CONDILLAC, *Cours d'études*, publié en 1755.

2. LEIBNIZ, Ed. Erdman, 591^b.

3. *Monadologie*, § 7; cf. *Système nouveau*, § 14.

Aussi, pour Leibniz il n'est aucune connaissance ni aucune idée qui ne vienne du sujet : tout l'effort du philosophe allemand tend à prouver que les connaissances nécessaires reposent sur des notions absolument indépendantes des sensations et qui se trouvent dans l'esprit a priori, avant toute expérience. Galluppi combat vivement cette manière de voir ; il rejette la théorie des idées innées et des perceptions inconscientes ; il trouve inintelligible de placer dans l'intelligence divine le fondement des idées abstraites et nécessaires ; il ne voit dans l'esprit, avant toute expérience particulière, qu'une activité primordiale, qu'une simple puissance d'analyse et de synthèse. Ainsi, pour le philosophe italien, toute la connaissance repose, en définitive, sur la combinaison, opérée par l'esprit, d'éléments objectifs empiriques et d'éléments subjectifs a priori : toutes nos connaissances ne dérivent pas de l'expérience, mais toutes commencent avec elle : avant toute expérience particulière la pensée ne présente qu'une pure virtualité : or, cela, sans être tout à fait le point de vue de Kant¹, s'en rapproche, cependant, beaucoup et, en tout cas, s'oppose totalement à la théorie de Leibniz.

C'est donc à la *Critique de la Raison pure* que nous devons demander l'explication dernière de la direction qu'a prise la théorie de Galluppi. — Aussi bien, le philosophe italien lui-même nous y invite : « Pour Leibniz, écrit-il, toutes les connaissances nécessaires naissent du

1. Voyez plus loin « Nature de l'activité intellectuelle dans la théorie de Kant ».

sujet, aucune ne vient de l'objet... toutes les connaissances devront donc, par suite des principes leibniziens, être considérées comme innées; et Leibniz se contredit, lorsqu'en distinguant les connaissances nécessaires des contingentes, il n'accorde l'innéité qu'aux premières. Kant s'aperçut de cette contradiction et, tout en admettant la distinction du contingent et du nécessaire, il établit deux origines de la science humaine, l'objet et le sujet. Et c'est ainsi que les *Nouveaux Essais* préparèrent la révolution kantienne ¹. »

C'est en méditant « avec beaucoup de soin et de travail ² » sur la *Critique de la Raison pure* que Galluppi découvrit les grandes lignes de sa théorie : « Les observations du penseur allemand, dit-il, m'ont obligé à reprendre pour mon compte la doctrine de la connaissance et à chercher s'il ne serait pas possible de la perfectionner. ³ »

C'est à Kant que Galluppi doit la direction générale de sa pensée et ses habitudes philosophiques. Dans tous ses écrits, il semble s'imposer la tâche d'en revenir à la philosophie critique; c'est sous l'empire de cette préoccupation qu'il donne à son principal ouvrage le titre si suggestif d'*Essai sur la Critique de la Connaissance* et il y ajoute ce sous-titre qui doit être remarqué : *Analyse distincte de la pensée humaine, avec un examen*

1. *Lettres philosophiques*, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 337.

3. *Saggio*, I, préface, p. 9.

*des questions les plus importantes de l'idéologie, du Kantisme et de la philosophie transcendantale*¹. « La critique de la connaissance contient la législation suprême de toutes les sciences : elle présente donc une souveraine importance. Aucune science ne peut se passer d'elle, quand ce ne serait que pour justifier son titre même de science² ? » A chaque instant il proclame son admiration pour la théorie de Kant : « La révolution opérée par Kant mérite d'attirer l'attention des philosophes beaucoup plus qu'on ne saurait le croire... plusieurs des problèmes posés par le criticisme sont souverainement importants³ ». « Cette philosophie contient

1. *L'Essai* est de 1832. Galluppi nous dit lui-même son regret de ne pouvoir prendre connaissance des œuvres de Kant dans la langue où elles furent écrites. Il est obligé de recourir aux ouvrages de langue française (*Saggio*, I, préf., p. 13). — Il consulte le résumé que vient de publier Charles Villers : *Philosophie de Kant ou principe fondamental de la philosophie transcendantale*, Metz, 1801. Il a aussi entre les mains l'ouvrage de Kintker, publié d'abord en hollandais et traduit ensuite en français sous ce titre : *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure*, Amsterdam, 1801. Il cite encore *l'Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle, 6 vol., Goettingue, 1800-1805, trad. franç. par J. Jourdain, 7 vol. in-8°, Paris, 1816. Enfin, en 1821-22, *Mantovani* donnait sa traduction italienne de la *Critique de la Raison pure*. Galluppi semble ignorer la traduction latine de F. G. Born, qui parut à Leipzig, 1796-1798. Galluppi expose, en général, avec assez de fidélité la *lettre* de la philosophie de Kant. Son procédé d'exposition est toujours le même : il commence par citer textuellement de longs passages de la *Critique*; puis il les résume en quelques lignes. C'est là, dit-il, la méthode qu'il préfère. *Saggio*, III, p. 462. Voir en particulier *Saggio*, III, p. 353; *ibid.*, p. 360. Malgré cette apparente docilité, le véritable *esprit* du Kantisme lui échappe parfois. Nous aurons soin de souligner, au passage, quelques-unes de ces erreurs d'interprétation.

2. *Saggio*, I, Introd., p. 15.

3. *Saggio*, I, Introd., p. 13; *ibid.*, IV, p. 159.

des germes précieux de vérité¹ », « des vérités incontestables² »; « seul un esprit superficiel peut considérer comme indifférentes les questions que soulève la philosophie critique³ ».

Dans ses *Lettres philosophiques*, c'est en ces termes élogieux qu'il aborde l'étude de la Philosophie transcendante : « Vous avez entendu dire que ce système a changé la face de la philosophie ; qu'il est le fruit d'une de ces hautes conceptions qui révèlent d'un seul coup un autre aspect dans les choses humaines et montrent sous un nouveau jour les phénomènes du monde intérieur et du monde extérieur ; conceptions telles que les hommes n'en comptent que trois ou quatre de cette portée dans le cours des siècles. — Je suis loin de vouloir affaiblir en rien la force des expressions par lesquelles les admirateurs de ce philosophe exaltent son génie et son œuvre⁴. »

L'influence de Kant sur Galluppi est manifeste : il ne paraît pas facile cependant de la préciser et de marquer son étendue. — C'est qu'en effet le philosophe italien mêle, et d'une manière parfois assez subtile, l'éloge et la critique ; et sa pensée, sollicitée en des sens contraires, ne se laisse pas toujours facilement découvrir⁵.

1. *Ibid.*, IV, p. 158.

2. *Ibid.*, IV, p. 160.

3. *Ibid.*, IV, p. 159.

4. *Lettres*, V, p. 81.

5. Galluppi se défend de suivre la doctrine de Kant ; il déclare même plus d'une fois que tout son effort se porte à la combattre et à mettre en lumière son impuissance ; mais il n'y a pas à s'y tromper : « Può il

Les critiques que l'auteur du *Saggio filosofico* adresse à la doctrine de Kant ont trait surtout aux trois points suivants : le rôle de l'expérience, la nature de l'activité intellectuelle, la valeur de la connaissance.

La première objection que Galluppi adresse à la doctrine de Kant concerne le rôle que le philosophe allemand attribue dans sa théorie à l'expérience. « La philosophie critique s'est posé cette question : *la liaison entre nos perceptions est-elle objective ou subjective, a priori ou a posteriori?* Ce problème méritait, certes, d'attirer l'attention des philosophes, et c'est la gloire du criticisme d'avoir su le poser. Mais la solution que nous

Galluppi disconoscere o sconfessare la parentela della sua filosofia col criticismo; chi non suole fermarsi alla buccia, credera più al fatto che alla dichiarazione dell' autore. » Fiorentino, *Manuale di Storia della filosofia*, part. III, p. 313.— Cf. *Nuova Enciclopedia popolare italiana*. « Galluppi non vuol essere Kantista... ma l'ingegno e la forza del vero e dei tempi sono superiori al volere; egli è Kantista suo malgrado... « sotto la veste del empirista si scopre il moderno idealista ». Voir le même jugement dans BERTRANDO SPAVENTA : *Prolusione ed introduzione alle lezioni di Filosofia nella Università di Napoli*, Vitale, p. 103 ; dans DI GRAZIA, *Saggio sulla realtà della scienza umana*, Napoli, 1839, p. 42 : « Basta il supporre una pura veduta dello spirito il solo rapporto d'identità e di diversità, rapporto fondamentale delle nostre conoscenze, per ricadere nel realismo empirico del sistema Kantiano. » Le professeur AGRÍ estime, au contraire, qu'il n'y a pas dans la théorie de Galluppi l'ombre du système de Kant : *Critica di alcune critiche di Spaventa, etc.*, Bologna, 1895, p. 19. — Voyez encore ROSMINI, *Nuovo Saggio*, II, p. 302 ; III, p. 197. — Remarquons en passant que Rosmini cite assez souvent Galluppi et reconnaît lui devoir un certain nombre de remarques importantes. Cf. en particulier *Nuovo Saggio*, I, p. 20, note 2 ; p. 51-86-87 ; II, p. 29-147-148-149-169-170-182-257, note 2, 268-273-275-278-280. — *Saggio critico sulle Categorie e la Dialettica*, p. 481, Torino, 1883.

présente Kant est défectueuse¹. » Le philosophe allemand reconnaît, sans doute, que l'expérience est nécessaire : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute ; car par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en activité, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens ? Ainsi, chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent². »

Mais comment l'expérience elle-même est-elle possible ? C'est un principe fondamental de la philosophie critique que nous n'atteignons jamais l'expérience dans sa pureté primitive. L'expérience, en effet, n'est possible que par une certaine liaison de nos représentations : or, dit Kant, le lien qui unit ainsi nos intuitions sensibles n'est pas fourni par l'expérience elle-même. Les phénomènes nous sont donnés dans l'espace et dans le temps ; nous les concevons sous forme de substance et de cause, nous leur attribuons une qualité et une quantité, nous affirmons entre eux certaines relations : aucune de ces déterminations, qui servent à constituer les concepts empiriques des choses, n'est contenue dans l'expérience ; elles présentent, en effet, des caractères irréductibles aux intuitions sensibles. C'est l'esprit qui les tire de son

1. *Saggio*, IV, p. 184.

2. KANT, *Critique de la Raison pure*, p. 39. Hartenstein, p. 33.

Nous citons pour le texte français la nouvelle traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Alcan, Paris, 1905. A cette référence nous ajoutons un renvoi à l'édition allemande de Hartenstein, Leipsick, 1867.

propre fonds, elles sont *a priori*; elles constituent les formes pures de la sensibilité, les catégories de l'entendement. Dès lors, toute expérience est conditionnée : l'esprit n'atteint jamais les êtres réels tels qu'ils sont en eux-mêmes, et les synthèses qu'il établit entre les données de l'expérience sont purement logiques et idéales. La perception de synthèses réelles est inconciliable avec la manière dont Kant explique le rôle de l'expérience¹. Le criticisme s'interdit à lui-même de mettre à sa base des vérités primitives de fait, des données purement objectives; partout où l'esprit intervient — et il intervient dans la composition même des intuitions sensibles — il imprime aux objets sa propre forme; l'expérience est toujours mêlée d'éléments subjectifs et d'éléments objectifs.

Cette conception de l'expérience, observe Galluppi, est insoutenable.

D'abord, elle dénature tout l'ordre de la connaissance. Si la réalité ne nous est jamais donnée dans sa pureté originaire; si l'expérience suppose elle-même un arrangement, une combinaison; si le divers de l'intuition sensible n'est pas présenté tel qu'il est en lui-même à la sensibilité, il s'ensuit — et c'est là une conséquence capitale — que la première démarche de l'esprit n'est pas un acte d'analyse, mais une synthèse².

Au fond, le grand débat entre le criticisme et la philosophie de l'expérience se ramène à ces termes : *La*

1. *Saggio*, IV, p. 158-159.

2. *Saggio*, IV, p. 161.

première opération de l'intelligence est-elle une analyse ou une synthèse¹ ?

Or, nous avons montré, dit Galluppi, qu'il faut sur ce point en revenir à l'empirisme : le moi et le non-moi sont des données absolument primitives; l'esprit les atteint directement en elles-mêmes; il ne fait que les constater et cette prise de possession ne les altère en aucune façon. C'est là le vice radical de la *Critique de la Raison pure* : elle rompt le pont de communication qui nous met, de quelque manière, en contact immédiat avec les réalités extérieures : si la philosophie ne s'appuie pas sur un certain nombre de faits absolument primitifs, l'esprit se perd dans l'océan de sa propre pensée, il se condamne à n'aborder jamais au rivage de la réalité².

L'esprit, cependant, n'est pas tout dans l'acte de la connaissance, puisqu'il ne présente que des formes vides. Kant affirme la réalité, comme intuitions, des données sensibles; en tant que phénomènes elles existent, et, à titre de matière, elles constituent l'un des éléments qui rendent possibles l'expérience et la connaissance.

Le philosophe allemand attribue une grande importance à cette matière que nous fournit l'intuition sensible, mais ses principes mêmes auraient dû le mettre en garde et lui révéler l'illusion à laquelle il se laisse prendre.

Cette matière que l'objet envoie au sujet, constitue

1. *Saggio*, III, p. 505, *Saggio*, IV, p. 150.

2. *Saggio*, V, p. 449.

pour Kant la sensation. « Mais, observe Galluppi, l'auteur de la *Critique* ne peut parler ici de la sensation telle qu'elle s'offre à la conscience. La sensation que découvre la conscience est douée d'un certain degré; or, d'après le criticisme, le degré n'appartient pas à l'objet, cette détermination vient uniquement du sujet, et si vous enlevez à une sensation son degré, que reste-t-il? une simple idée abstraite qui n'a plus rien d'individuel ni de déterminé¹. » C'est donc avec une abstraction que Kant prétend construire le monde de l'expérience : dans un tel système la réalité des choses extérieures est absorbée par l'esprit².

1. Galluppi force ici la pensée de Kant et la dénature. Le philosophe allemand enseigne que les déterminations générales de quantité, de qualité, etc., viennent de l'esprit (cf. axiomes de l'intuition, anticipations de la perception, analogies de l'expérience, postulats de la pensée empirique); mais la détermination particulière, qui fait qu'un objet possède *telle quantité, telle qualité*, est donnée avec la sensation et vient uniquement de l'expérience. C'est ce que M. Émile Boutroux exprime d'une manière très heureuse : « D'après Kant, l'entendement fournit les règles auxquelles la nature doit se conformer pour être connaissable; l'expérience fournit les cas qui, dans la réalité, sont soumis à ces règles. Ainsi, nous savons *a priori*, par exemple, que tout ce qui nous est offert doit nous donner une sensation d'un certain degré, mais quel sera ce degré, c'est ce que seule l'expérience peut nous faire connaître. » (*Revue des Cours*, année 1895, p. 524.)

2. *Saggio*, III, p. 345. « Quando la filosofia che esponiamo parla di realtà, ella non intende parlare che dell' apparenza sensibile... noi non possiamo avere che fenomeni, apparenze. »

Galluppi méconnaît la distinction que Kant établit entre le phénomène (*Erscheinung*) et la simple apparence (*Schein*) : « Quand je dis que dans l'espace et dans le temps, aussi bien l'intuition des objets extérieurs que l'intuition de l'esprit par lui-même, représentent chacune leur objet comme il affecte nos sens, c'est-à-dire comme il nous apparaît (*erscheint*), je ne

Les efforts que fait Kant pour expliquer le rapport de nos sensations avec le monde externe, laissent dans sa théorie ce problème absolument insoluble. Il a recours pour cela aux formes pures de la sensibilité. La sensation, dit-il, est passive en elle-même, mais elle détermine l'activité de l'esprit : celui-ci applique à cette donnée primitive les formes de l'espace et du temps et constitue ainsi les intuitions, c'est-à-dire le rapport des sensations à un objet hors de nous : l'objectivité du monde externe réside tout entière dans la nature de l'espace.

Explication vaine et illusoire, s'écrie Galluppi : si l'espace est subjectif, comment acquiert-il le caractère d'objectivité qu'il imprime ensuite aux objets de l'expérience ¹? Si l'espace est en moi, comment devient-il extérieur à moi? est-ce donc en nous uniquement qu'ap-

veux pas dire que ces objets soient une simple apparence (ein blosser Schein). En effet, dans le phénomène (Erscheinung) les objets et les manières d'être que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement (wirklich) donné... Aussi je ne dis pas que les corps *paraissent* simplement exister hors de moi ou que mon âme *semble* seulement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même. » (*Raison pure*, p. 87. — Hartenstein, p. 77-78.) Galluppi est tellement préoccupé par cette idée que Kant nie la réalité de la chose en soi, qu'il ne voit plus dans la théorie du philosophe allemand qu'un idéalisme absolu (voir *Saggio*, III, p. 346). Il reproche à Kant de convertir tous les objets en simples apparences, mais l'auteur de la *Critique* n'a jamais songé à nier la *réalité empirique* des objets externes. Galluppi oublie que, pour Kant, les concepts empiriques supposent une donnée primitive, une sensation, qui, de quelque manière, manifeste la *Wirkung*, la *Beschaffenheit* des objets en soi.

1. *Saggio*, II, p. 91.

paraissent les objets? D'après le philosophe allemand, la sensation, qui est une donnée primitive, est impuissante à nous révéler le monde externe : comment admettre que l'espace, purement subjectif, opère ce prodige? le non-moi, qui n'est pas contenu dans l'élément objectif, le sera-t-il donc dans l'élément subjectif ¹? « La sensation ne possède par elle-même aucune valeur objective; son objectivité lui vient uniquement de la forme subjective qui s'applique à elle; celle-ci, de son côté, ne peut recevoir son objectivité que de la sensation. La philosophie critique s'enferme dans un cercle d'où elle ne peut plus sortir ². »

C'est la reproduction même de l'objection que Buhle adressait déjà à Kant et que Galluppi cite ici. « L'espace est une condition subjective de la sensibilité; il n'est absolument rien en dehors de nous. Mais, comme les corps doivent apparaître dans l'espace, il s'ensuit que c'est en nous qu'ils apparaissent; ils ne possèdent donc

1. *Ibid.*, IV, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 76.

Galluppi semble se méprendre encore sur la vraie pensée de Kant. Les *pourquoi* qu'il pose ici n'ont pas leur raison d'être, puisque le philosophe allemand explique très bien sa pensée. En tant que forme, l'espace est subjectif; mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse être une forme objective à l'égard des sensations auxquelles il s'applique, et cela suffit pour étayer le *réalisme empirique* dont Kant parle uniquement ici. Le monde est extérieur à nous parce qu'il nous est donné dans l'espace; l'espace est en nous, assurément, mais dans l'espace les choses nous sont données comme extérieures à nous et objectives. (Voir aussi la réponse que fait M. Émile Boutroux à l'objection de Trendelenburg : *l'espace de Kant ne peut conférer l'objectivité qu'il n'a pas*. *Revue des Cours et Conf.*, année 1895, p. 205, 206.)

en dehors de nous aucune existence réelle ¹. » On ne voit pas, conclut le philosophe italien, comment Kant peut répondre à cette objection : et, quoi qu'il fasse, non seulement il ne sauvegarde pas la réalité objective du monde externe, mais il ne parvient même pas à expliquer pourquoi certains phénomènes se présentent à la sensibilité sous forme de non-moi ².

Rien, d'ailleurs, ne justifie la théorie de Kant sur la subjectivité de l'espace.

La première représentation que nous avons des objets, dit-il dans *l'Esthétique transcendantale*, est celle de l'étendue : or, une telle représentation est nécessaire et, par conséquent, *a priori*.

Si, en effet, nous supposons un corps anéanti, la représentation de son étendue nous reste ; et si nous supposons l'anéantissement de tous les corps, nous conserverions encore la représentation de l'espace, il nous serait impossible de supposer sa destruction. Nous ne pouvons donc rien concevoir que dans l'espace : l'étendue est une forme nécessaire de l'intuition sensible ; elle ne vient pas des objets ; elle dérive de la nature même du sujet.

On ne peut pas dire non plus que l'espace soit une notion abstraite, car ces notions expriment ce qu'il y a de commun dans nos représentations, tandis que l'es-

1. BUHLE, *Histoire de la philosophie moderne*, tome VI, sect. V, ch. I.

2. « Nel sistema Kantiano l'apparenza di un fuor di noi è impossibile. » *Saggio*, II, p. 91.

pace est unique et indivisible : les espaces particuliers ne sont que des limitations de cet espace unique : la représentation de celui-ci doit donc précéder les représentations des diverses figures que nous y concevons.

La subjectivité de la notion du temps se démontre de la même façon.

Quoi qu'en pense Kant, reprend Galluppi, ces deux notions, bien loin de conditionner l'expérience, en dérivent immédiatement.

Parlons d'abord de l'espace. Le philosophe italien définit l'étendue, « une multiplicité continue ¹ ». Ce concept embrasse l'idée d'un certain nombre d'objets réellement distincts et se limitant réciproquement. Or, l'expérience suffit à expliquer cette idée. Le toucher et la vue nous font percevoir une foule d'objets continus, c'est-à-dire qui se limitent; ces objets nous sont donnés comme solides par le premier sens, comme colorés par le second. L'esprit n'a qu'à faire abstraction de la solidité et de la coloration pour obtenir la notion d'une multiplicité d'objets qui se limitent réciproquement ².

Quant à la notion d'un espace pur, distinct de n'importe quelle étendue corporelle particulière, elle est une donnée immédiate de la conscience. « Dès les premiers instants de notre vie, le sentiment de notre être embrasse le sentiment d'un non-moi qui limite le moi : ces deux sentiments, qui servent à constituer notre nature, sont absolument inséparables. » « Et comme le

1. *Saggio*, IV, p. 49.

2. *Ibid.*, IV, p. 50.

sentiment du moi est continu et nécessaire, le moi est continuellement et nécessairement associé au sentiment du non-moi qui le limite et, par conséquent, au sentiment d'une étendue extérieure qui a une limite commune avec celle de mon propre corps¹. » Ce sentiment de l'espace, primitif, nécessaire, continu, rend compte de la nécessité de l'idée d'espace. « L'esprit qui imagine l'anéantissement de toutes les choses ne peut, cependant, s'imaginer son propre anéantissement ni, par conséquent, celui de l'étendue ou de l'espace vide. Voilà tout le mystère de cette nécessité de l'idée d'espace sur laquelle Kant a échafaudé son *Esthétique transcendantale* ². »

Si maintenant nous passons à l'étude de l'idée de temps, Galluppi trouve encore que la théorie de Kant est toute gratuite et contraire aux faits.

La conscience nous révèle directement, en nous, un grand nombre de modifications qui se succèdent, s'engendrent les unes les autres et sont liées entre elles : c'est ainsi que s'explique d'une manière tout empirique la notion du temps, c'est-à-dire « la notion d'une série d'existences qui sont liées les unes aux autres³. » C'est, en effet, « la priorité de l'une par rapport à l'autre qui constitue le temps⁴ ».

Le philosophe italien nous explique lui-même que

1. *Saggio*, IV, p. 65-66-67.

2. *Ibid.*, p. 72.

3. *Ibid.*, IV, p. 111, 112.

4. *Ibid.*

l'interprétation de la notion de temps, telle qu'il la trouvait dans Kant, le jeta d'abord dans de grandes perplexités. « Le temps, me demandai-je, est-il subjectif ou objectif? S'il est subjectif, il est impossible d'admettre la moindre succession, non pas seulement dans les choses, mais en nous-mêmes; la succession des phénomènes intérieurs n'est qu'apparente et la réalité du moi s'évanouit... Si le temps est objectif, en quoi consiste donc cette objectivité? Le temps est-il une chose réelle ou seulement un rapport entre les choses. On convient qu'il n'est qu'un rapport. Mais les rapports sont subjectifs, et nous voici retombés dans l'abîme que nous voulions éviter... Ainsi, je ne pouvais considérer le temps comme subjectif sans détruire du même coup la réalité de la connaissance, et étant réduit à le déclarer objectif, je ne savais comment expliquer cette objectivité¹. »

Voici comment Galluppi se tire d'embarras. Les existences, dit-il, sont une donnée de l'expérience, les connexions qu'elles présentent sont donc réelles et objectives. Or, la conscience ne nous révèle que deux connexions de cette nature, celle qui existe entre la modification et le sujet et, d'autre part, celle qui existe entre l'effet et sa cause. Si donc le temps est objectif, il faut nécessairement qu'il rentre dans une de ces deux classes de connexions. C'est, en effet, ce qui a lieu : la causalité est le fondement de l'objectivité de la notion

1. *Saggio*, IV, p. 118, 119.

de temps¹. La durée n'est pas distincte des choses qui durent², il n'y a donc pas lieu de distinguer dans les choses une priorité de temps et une priorité de nature, la succession se réduit à une priorité de nature, et comme cette priorité repose tout entière sur l'ordre causal, on voit que la causalité fonde l'objectivité du temps³.

« Supposez une série d'objets A.B.C : en supposant que A est le premier dans cette série ; B, le second ; C, le troisième, quelle est la raison de cet ordre ? Il n'y a que trois réponses possibles : ou bien A existe dans un instant qui précède les instants où existent B et C ; ou cet ordre est entièrement subjectif : dans la réalité des choses, il n'y a ni *premier* ni *second* ; ou enfin, regarder A comme la cause de B et B comme la cause de C. Or, la première solution pose une durée distincte des choses, ce qui est absurde ; la seconde conduit au scepticisme ; seule la troisième est raisonnable. La causalité n'est pas subjective, parce que l'action et la production sont des faits, des réalités incontestables ; et, séparé de la causalité, le temps n'est plus rien⁴. »

Ainsi la doctrine de Kant est absolument fantaisiste ; c'est dans la réalité elle-même que nous percevons

1. *Saggio*, IV, p. 119, 120.

2. « La sana filosofia non può ammettere una durata distinta dalle cose che esistono. Che cosa è essa mai siffatta durata ? E un essere o un modo di essere ? Se è un essere, sarà dunque distinto dagli altri esseri ; se è un modo di essere, appartiene particolarmente all' essere di cui è modo, è così una durata comune a tutte le cose che esistono e da esse distinta, è un' assurdità. » *Saggio*, IV, p. 115.

3. *Saggio*, IV, p. 126.

4. *Saggio*, IV, p. 126-127.

l'espace et le temps; la sensibilité ne conditionne pas ses objets.

Malgré les divergences considérables qui existent entre Kant et Galluppi sur cette question du rôle de l'expérience dans la connaissance, il n'est pas impossible de retrouver chez le penseur italien des traces manifestes d'une influence directe de l'auteur du criticisme.

Galluppi emprunte, en effet, sur ce point, à Kant plusieurs de ses théories; avec lui il déclare que toute connaissance débute avec l'expérience; avec lui il estime que cette dernière n'est possible que par une liaison de nos représentations; il admet aussi que l'expérience naît de deux sources, la réceptivité de l'esprit qui reçoit la matière sensible de la connaissance, et l'activité intellectuelle qui dispose et organise ces matériaux. « Ces deux propositions que je trouve dans la philosophie critique, ajoute-t-il, me semblent inattaquables¹. »

Il accorde aussi à Kant que les concepts empiriques des choses sont l'œuvre de l'activité synthétique de la pensée; que l'expérience — au moins une certaine expérience — ne peut se constituer que par l'application d'éléments purement subjectifs et a priori; que seule l'union de cette forme avec la matière sensible rend possible la connaissance des rapports, c'est-à-dire, en définitive, la science elle-même, car, pour le philosophe italien, aussi bien que pour Kant, il n'y a de science

1. *Saggio*, IV, p. 160.

véritabte que celle qui établit des rapports et réunit par un lien nécessaire le divers de l'intuition sensible. « Ces germes précieux de vérité¹ » que la théorie de Kant offre à Galluppi, le philosophe italien les recueille, et il s'adapte si bien à la pensée qui inspire le criticisme qu'il finit par ne plus reprocher à Kant que d'avoir trop généralisé une théorie d'ailleurs fort acceptable².

Pour Galluppi comme pour Kant, le vrai problème de la connaissance revient à déterminer les conditions de la possibilité de l'expérience. Le philosophe italien part d'une théorie qu'il trouve à la fois chez Condillac et chez Kant : c'est que les objets externes sont une collection de nos sensations, les objets de l'expérience sont les idées complexes des corps.

Galluppi reconnaît aussi avec Kant que cette détermination des conditions de toute expérience ne peut se faire qu'*a priori* : « L'idéologie, dit-il, en voulant expliquer la possibilité de l'expérience externe, remonte au delà de l'expérience, et la supposition dont elle part ne peut jamais devenir expérimentale. L'expérience ne nous présente jamais un état intellectuel où l'esprit, assailli par une multitude de sensations, n'a que le seul sentiment de sa propre existence et reste tout à fait privé de toute perception des objets extérieurs. Un tel état n'est pas et ne peut pas être un fait d'expérience³. » Cela est si vrai que Condillac, qui se flattait de partir

1. *Saggio*, p. 158.

2. *Ibid.*, IV, p. 158.

3. *Lettres*, p. 85.

du seul fait de la sensation, n'est arrivé, en réalité, qu'à poser une abstraction comme point de départ de toute sa philosophie. Une sensation pure n'est jamais donnée : « La sensation, telle que la donne l'expérience, se montre à la conscience comme distincte du sujet sentant et de l'objet senti et comme liée à tous les deux¹. »

L'auteur du *Saggio* envisage donc le problème de la connaissance sous le même jour que le philosophe allemand.

Le grand tort de Kant, pour Galluppi, est de n'avoir pas su distinguer dans l'expérience elle-même deux moments : une expérience première qui saisit directement la réalité sans la modifier, et nous fournit, par conséquent, des vérités primitives de fait; et une expérience seconde qui repose sur une combinaison des données objectives avec les éléments subjectifs que l'esprit tire de son fonds.

Cette distinction de deux expériences crée, sans doute, entre Galluppi et Kant, une différence qui mérite d'être signalée. L'expérience première, dans la pensée du philosophe italien, établit entre nos représentations des synthèses réelles où l'esprit ne met rien du sien. C'est là un point sur lequel Galluppi se montre irréductible et se sépare nettement de Kant. Cependant, ici encore, que la théorie du philosophe italien est voisine de la pensée critique! Galluppi ne nous dit-il pas que l'expérience première a, elle aussi, besoin d'être

1. *Ibid.*

organisée par l'esprit? Ne proclame-t-il pas, à la suite de Kant, que toute expérience est un jugement? Que les concepts empiriques des choses, tels que les présente à la sensibilité l'expérience première, supposent déjà de la part de l'esprit un travail d'arrangement, de combinaison, une synthèse? Que seule l'unité synthétique du moi rend possible l'expérience?

Par suite de ses attaches avec la philosophie de l'expérience, Galluppi prétend trouver dans les données mêmes de la conscience et des sens des exemples de synthèses réelles; mais, sous l'action du criticisme, il restreint singulièrement la portée de cette expérience première.

D'ailleurs, même sur ce point, aussi bien que dans la question de la formation des idées, la double influence qu'il subit imprime à sa théorie une certaine incohérence. Si les objets sont donnés immédiatement, si la raison des liaisons réelles que nous affirmons réside dans les objets eux-mêmes; si, en un mot, les intuitions sensibles présentent déjà un ordre, une organisation que l'esprit se borne à reproduire, à copier, on ne voit pas bien pourquoi le philosophe italien recourt encore à une intervention organisatrice de l'esprit. Ne devait-il pas se contenter de déclarer avec Locke que les concepts empiriques des choses sont donnés tels quels dans l'expérience première? L'analyse, en effet, devient inutile: et, dans la théorie de Galluppi, elle ne semble décomposer les données de l'expérience que pour offrir à l'esprit une matière à recomposer; et ce travail de

recomposition, il faut le remarquer encore une fois, ne fait que reproduire l'ordre des intuitions empiriques.

Cette organisation de l'expérience qu'il introduit ici sous l'influence du criticisme, ramènerait l'auteur du *Saggio*, s'il suivait jusqu'au bout le mouvement naturel de sa pensée, à la théorie même de Kant. Il s'en rapproche, en tout cas, beaucoup, si nous en jugeons du moins d'après un passage très caractéristique des *Lettres*. Le grand débat entre Galluppi et Kant, entre la philosophie de l'expérience et le criticisme, est de déterminer si l'esprit débute par une analyse ou par une synthèse. Galluppi défend, et c'est là, en définitive, sa véritable pensée, la première opinion.

Cependant il écrit : « Il faut distinguer dans la connaissance humaine deux moments : le premier consiste dans la synthèse qui construit les objets de l'expérience et compose le grand livre de la nature sensible ; dans ce moment, l'esprit pose un dehors, il forme les corps extérieurs et s'en fait un à lui qu'il lie aux autres. La première opération de l'entendement doit être la synthèse. Le second moment commence avec la lecture du livre de la nature ; l'esprit revoit sa propre œuvre, et l'analyse est alors son premier acte ¹. »

Le philosophe italien se trouve ici en pleine incohérence. Il continue à appeler l'analyse le premier acte de l'esprit, tout en la faisant précéder d'une opération synthétique.

1. *Lettres*, p. 126.

Galluppi semble, d'ailleurs, remarquer la confusion où le jettent ses attaches avec la philosophie de Kant, et il se fait à lui-même cette objection : Si la liaison entre les phénomènes est présentée à l'esprit, au lieu d'être formée par lui, ne faut-il pas dire que l'expérience ne naît que de la seule passivité de l'esprit, et que l'activité, que l'on fait intervenir pour expliquer l'expérience, est tout à fait superflue¹?

La manière dont le philosophe italien cherche à échapper à la contradiction ne fait, en définitive, que l'y enfoncer davantage et met en pleine lumière l'instabilité de la position qu'il veut prendre. « Voici, dit-il, quelle est, d'après mes principes, la solution précise de cette difficulté : la liaison des sentiments est offerte à l'esprit, mais avec cela l'expérience n'est pas encore constituée. L'esprit commence d'abord par décomposer l'ensemble des sentiments qu'il doit à sa passivité, puis il recompose, et c'est dans cette seconde recomposition que consiste la connaissance expérimentale². »

Cette réponse n'est, au fond, que la répétition même de la question. D'ailleurs, les éléments qui entrent dans la constitution de l'expérience sont-ils *isolés*, oui ou non ? Si oui, la liaison n'est pas *donnée*, et la première opération est une synthèse ; si non, l'esprit débute, sans doute, par une analyse, mais l'intervention active et organisatrice de l'esprit devient inutile. Galluppi nous dit lui-même que « l'esprit ne réunit que les éléments

1. *Saggio*, IV, p. 162.

2. *Ibid.*

qui lui sont déjà donnés comme liés dans la réalité¹ ». Mais si ces éléments sont déjà liés, pourquoi demander à l'esprit de les lier encore une fois? « Sans l'action de la pensée, dit encore notre philosophe, la sensibilité n'offrirait à l'esprit qu'un désordre, qu'un chaos où l'on ne verrait aucune trace de la science humaine². »

Mais comment peut-il encore soutenir que la synthèse réelle ne fait que copier l'ordre que présentent la nature, et, par conséquent, la sensibilité? Galluppi hésite ici entre Locke et Kant : c'est ce qui explique l'indécision de sa pensée.

Il semble d'abord se séparer radicalement du criticisme sur la question de l'espace et du temps, en déclarant que ces deux notions sont des données de l'expérience; et cependant, sur ce point aussi, sa doctrine présente encore de saisissantes affinités avec celle de Kant.

De ce que la perception est simple, tandis que son objet est multiple, le philosophe italien conclut que le mode dont nous voyons les objets est différent du mode dont ils existent. Aussi, dit-il, « l'étendue est un phénomène, une apparence, *une manière de voir* le multiple dont nous sommes affectés³ ». Et ailleurs : « L'idée de l'espace vide est un élément nécessaire de la connais-

1. « Ora lo spirito... non congiunge se non ciò che gli vien dato come congiunto... La sintesi reale congiunge ciò che come congiunto si offre allo spirito. » — *Saggio*, IV, p. 162.

2. *Lettres*, p. 132.

3. « L'estensione è perciò un fenomeno, un apparenza, un modo nostro di vedere il molteplice da cui siamo affetti. » *Saggio*, IV, p. 62-63.

sance des phénomènes¹. » « L'idée que nous avons de l'espace vide ne nous autorise pas à croire à l'existence de cet espace, bien que ce soit là un *phénomène nécessaire pour nous*². » La même doctrine est développée tout au long dans les *Lezioni*. « L'étendue, y lisons-nous, est un phénomène et non une réalité; elle n'est ni une substance, ni un attribut réel de la substance³. »

Le temps repose sur la priorité d'un événement par rapport à un autre : mais, pour Galluppi, la priorité elle-même n'existe pas dans les choses; elle n'est qu'un simple rapport logique que l'esprit tire de son fonds⁴; le temps lui-même n'est, en définitive, qu'un simple rapport, qu'une vue subjective, qu'une manière de percevoir la réalité : « Le temps est certainement un des modes qui nous servent à lier les objets... Supprimez le temps et nous ne pouvons plus ordonner les faits que nous percevons⁵. » Le temps est donné dans les choses sous forme de causalité; la causalité fonde l'objectivité de ce rapport. Il est facile de reconnaître là un écho de la doctrine que développe Kant dans la *Seconde Analogie de l'expérience* : la seule diffé-

1. « L'idea dell'estensione vuota è un elemento necessario delle nostre conoscenze de' fenomeni. » *Saggio*, IV, p. 73.

2. « Sebbene sia esso un fenomeno necessario per noi. » *Saggio*, IV, p. 73.

3. *Lezioni*, vol. V, leç. cxiv, p. 316. Cf. leç. lxxxi et lxxxii.

4. Cf. *Lezioni*, vol. V, cxiv, p. 288-291. « Le temps, dit ailleurs Galluppi, est le nombre du mouvement. » Leçon cxiv, p. 295. Le nombre comme tel n'est rien en dehors de l'esprit. » *Ibid.*, p. 296.

5. *Saggio*, IV, p. 120. « Il tempo à certamente uno dei modi con cui leghiamo gli oggetti... Togliete il tempo, non possiamo piu ordinare i fatti che percepiamo. »

rence qu'il y ait ici entre ces deux philosophes, c'est que, pour Galluppi, la causalité est objective ¹, tandis que pour le penseur allemand, elle est simplement une forme pure de l'entendement.

Ainsi, l'espace et le temps ne sont, en dernière analyse, pour Galluppi, que de simples concepts que l'esprit se forme à lui-même à l'occasion de l'expérience, et qui lui servent ensuite à ordonner de quelque manière la réalité sensible.

La même indécision de pensée se retrouve, et peut-être plus accentuée encore, dans la question de l'activité intellectuelle et du rôle que joue l'esprit dans la formation des connaissances.

Exposons d'abord les critiques que Galluppi élève à ce sujet contre la théorie de Kant.

Le philosophe italien vient de reprocher au penseur allemand de faire intervenir trop tôt l'esprit, puisque c'est à l'activité mentale que la *Critique* attribue la formation et la constitution même de l'expérience primitive ; il lui reproche maintenant de fausser le mécanisme de la pensée en méconnaissant la vraie nature de l'entendement.

Il est faux, d'abord, et absurde, dit Galluppi, que l'esprit possède en lui-même et indépendamment de toute expérience des formes *a priori*. Cette erreur

1. D'ailleurs, cette objectivité, dans la théorie de Galluppi, manque de fondement et ne s'accorde pas avec l'ensemble de la doctrine. Voir plus loin, p. 173, 174.

découle naturellement de la conception que Kant se fait de l'expérience : dans une semblable théorie, en effet, l'esprit, ne recevant rien directement du dehors, doit, de quelque manière, posséder en lui-même, et tirer de son fonds toutes les déterminations des objets de l'expérience.

Kant admet bien qu'aucune idée ne peut se trouver en nous antérieurement à toute intuition sensible, mais il prétend qu'il y a dans l'esprit un certain nombre de notions qui ne dérivent pas de l'expérience et n'ont avec elle absolument aucun lien de dépendance. Ainsi, l'intuition pure de l'espace naît à l'occasion des sensations ou avec les sensations, mais elle n'est pas donnée dans la sensation. Il en est de même, dans la théorie de Kant, de toutes les formes *a priori* ou catégories de l'entendement.

Cette doctrine, observe d'abord le philosophe italien, contient une équivoque qu'il est nécessaire de dissiper. « Il faut distinguer, en effet, la disposition que nous pouvons avoir à penser les objets d'une certaine manière, et la manière même de penser et de voir les objets ¹. Les dispositions à certains actes ne sauraient se confondre avec les actes eux-mêmes comme la disposition à chanter n'est pas la même chose que le chant. Cela posé, je raisonne ainsi contre le criticisme : ou les formes pures de la sensibilité et de l'entende-

1. « Egli fa d'uopo distinguere le disposizioni di vedere e pensare gli oggetti in certi modi, da modi stessi di vedere e di pensare. » *Saggio*, IV, p. 220.

ment sont considérées comme de simples dispositions à penser les objets d'une manière déterminée; dans ce cas, il est faux qu'elles naissent à l'occasion des sensations ou avec les sensations. Il faut les considérer comme indépendantes absolument des sensations et comme existant dans le sujet avant même qu'il soit affecté par l'action des objets. Veut-on dire, au contraire, que les formes en question sont des actes, c'est-à-dire comme une manière actuelle de voir, de penser les objets ¹. Mais alors il est faux qu'elles se trouvent *a priori* en nous et indépendamment de toute sensation, puisqu'elles supposent, Kant même en convient, les sensations comme condition indispensable. Tout au plus pourrait-on dire que les sensations ne sont pas le principe qui produit ces notions ². »

Et cela, remarque Galluppi, revient à sa propre doctrine d'après laquelle les rapports, au lieu de trouver dans les sensations elles-mêmes leur principe efficient, dérivent directement de l'activité synthétique du sujet. « Le criticisme confond donc à tort la subjectivité des notions avec leur antériorité ou indépendance absolue à l'égard des objets ³. »

Non, l'esprit n'est pas assimilable à un cachet qui posséderait déjà en lui-même l'empreinte, avant de la communiquer à la cire. D'ailleurs, cet exemple qu'allègue ici Kant se retourne contre lui-même : il serait

1. « Atti, cioè come modi stessi di vedere et di pensare. » *Ibid.*

2. *Saggio*, IV, p. 220-221.

3. *Saggio*, IV, p. 221.

absurde de prétendre que l'empreinte se forme sur le cachet à l'occasion de son impression sur la cire molle¹. Si ces formes se trouvent *a priori* dans le sujet, il est faux qu'elles naissent avec les sensations; si elles dérivent des sensations, il n'est plus permis de les considérer comme *a priori*.

Sans les concepts toute intuition est intelligible; sans intuition tout concept reste vide : pour former des jugements, il ne suffit pas que les intuitions soient unies entre elles par la synthèse de la sensibilité ou que les concepts soient liés par la synthèse de l'entendement, grâce à l'aperception transcendante; il faut qu'une intuition soit unie à un concept : la construction des objets de l'expérience requiert nécessairement ce double facteur.

La manière dont Kant explique cette synthèse de la catégorie et de l'intuition offre à Galluppi l'occasion de nouvelles critiques.

Kant espère trancher ce difficile problème par sa théorie du *schématisme transcendantal*.

La première démarche de l'esprit doit être d'unir entre eux les éléments subjectifs de la sensibilité et de l'entendement : les catégories doivent, avant tout, se combiner avec les notions pures de l'espace et du temps. Il faut expliquer comment, dans la pensée de Kant, le temps, forme du sens interne, sert de lien entre les catégories et la matière des intuitions sensibles, c'est-à-dire

1. *Ibid.*, p. 221.

les sensations. Voici comment le philosophe italien essaie de traduire la théorie de la *Critique* : L'espace pur se trouve en nous indépendamment de l'expérience, mais cet espace est encore indéterminé et ne représente aucune figure particulière, tandis que les objets de l'expérience externe représentent des espaces déterminés, c'est-à-dire une étendue figurée, par exemple, un cube, un globe, un cylindre. Aussi, pour former les objets de l'expérience, il est nécessaire de se représenter une portion d'espace qui servira à circonscrire les différentes qualités des objets. La sensibilité ne nous fournit qu'un espace indéterminé, comme forme *a priori* de nos intuitions empiriques : l'espace déterminé est donc un produit de la synthèse de l'intelligence ; mais dans les produits de toute synthèse intellectuelle entrent, à titre d'éléments subjectifs, les catégories : l'union de ces catégories avec l'espace pur constitue les *schèmes* ou figures des corps. Soit un cube, par exemple. Pour construire cet objet d'expérience, l'esprit doit, à la manière des géomètres, se représenter *a priori*, dans l'espace indéterminé, la forme générale du cube¹.

Un espace et un temps indéfinis nous sont donnés dans la sensibilité : le premier travail de l'esprit sera d'y tracer, de quelque manière *a priori* les multiples délimitations des objets particuliers.

Le schème tient le milieu entre l'*image* et l'*idée* : l'*image* est la représentation d'une figure déterminée (tel

1. *Saggio*, III, p. 389-390. Voir *Lettres philosophiques*, etc., VII^e lettre.

triangle); l'idée est une pure conception : le schème est la représentation d'une *méthode générale pour figurer une diversité quelconque*. Ainsi, quand nous nous représentons un triangle en général, nous ne lui assignons pas par l'imagination de grandeur déterminée; nous nous représentons simplement le procédé d'après lequel nous pouvons tirer, dans l'espace, trois lignes quelconques se coupant en trois points. Cette représentation est *intellectuelle*, puisqu'elle reste *générale*: elle est en même temps *sensible*, car, sans être elle-même une image, elle contient en puissance toutes les images. Elle constitue le procédé général de l'imagination; elle est le produit de la spontanéité de l'esprit¹.

Si à ce schème l'esprit ajoute une détermination qui le particularise, il le transforme en *image*; l'image elle-même, unie à une sensation, devient un *objet* et la réunion, la série des objets simultanés, successifs, en connexion, constitue pour Kant la nature sensible.

Une telle théorie, dit Galluppi, rend impossible et inexplicable l'objectivité de la connaissance. La nature sensible n'est plus pour Kant qu'un simple produit d'une synthèse intellectuelle : les lois de la nature ne sont plus que les lois de l'esprit : « la législation suprême du monde réside *a priori* dans l'entendement² ».

1. *Raison pure*, p. 175. Hartenstein, p. 140 suiv. « Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. » — « Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellectuel*, anderseits *sinnlich* sein ».

2. *Saggio*, III, p. 415.

La combinaison des éléments purement subjectifs nous donne une connaissance pure, *a priori*, mais vide de tout contenu, dépouillée de toute valeur réelle; la combinaison des éléments subjectifs avec les intuitions pures de l'espace et du temps, c'est-à-dire avec les éléments objectifs des sensations, produit les objets de l'expérience, mais ces objets ne sont rien en dehors du travail synthétique de la pensée¹. « Toute l'activité de l'esprit humain se réduit à combiner des éléments subjectifs. Que l'on retranche de cette synthèse son rapport avec une expérience possible, elle perd toute espèce de réalité. Mais cette expérience elle-même, quelle en est, en définitive, la valeur? Quelle réalité pouvons-nous encore attribuer aux connaissances expérimentales? Les concepts empiriques des choses résultent d'une combinaison des éléments subjectifs et des éléments objectifs : les éléments subjectifs ne peuvent nous élever à la connaissance des noumènes; les éléments objectifs, les sensations, sont tout aussi impuissants à nous fournir cette connaissance, puisqu'ils ne requièrent absolument rien qui les produise ou à quoi ils ressemblent... Nous n'avons, dès lors, des choses en soi aucune connaissance ni *a priori*, ni expérimentale². » Et cette impuissance s'étend à tout : le *moi* lui-même voit s'évanouir sa réalité; il n'est plus qu'un phénomène, qu'une apparence. « Qu'est-ce donc que le moi? une substance qui dure et dans laquelle se succèdent un grand nombre de

1. *Saggio*, p. 420.

2. *Ibid.*, III, p. 421, 422.

sensations et d'affections internes. Or, la notion d'une substance qui dure est le schème même de la catégorie de substance, c'est-à-dire la combinaison de deux éléments subjectifs, la catégorie de substance et l'intuition pure du temps¹. »

D'ailleurs, cette théorie de Kant sur le schématisme transcendantal manque d'une certaine précision. En mettant cinq points l'un à la suite de l'autre, dit-il, on obtient une image du nombre cinq². Cette image, observe Galluppi, semble bien être *a priori*, puisqu'elle est au schème ce que l'espèce est au genre. Et cependant Kant paraît dire le contraire : « das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft »³. « Cette puissance, dit l'auteur du *Saggio*, n'est autre chose que le pouvoir de se former un concept capable d'être réalisé au dehors ; mais un tel concept suppose certaines données empiriques et l'image, par conséquent, ne saurait être regardée comme un produit *a priori* de la synthèse⁴. »

Pourquoi dire aussi que les concepts purs sensibles, l'espace et le temps, servent de fondement aux schèmes ? Si le concept général du triangle est lui-même un schème, on ne voit pas comment le schème du triangle représente une loi de la synthèse de l'imagination par rapport aux figures pures que l'esprit se représente dans

1. *Elementi*, II, p. 168.

2. KANT, *Critique*, p. 177. — Hartenstein, p. 142.

3. *Ibid.*, p. 143.

4. *Saggio*, III, p. 403.

l'espace. Et, enfin, si l'imagination transcendante n'est qu'une faculté auxiliaire de l'entendement, de quel droit regarder les schèmes comme de simples produits de l'imagination? Ne serait-ce pas, par hasard, l'entendement qui élèverait au rang de concepts les produits de l'imagination et en ferait ainsi des schèmes¹?

L'application des catégories aux intuitions sensibles demeure donc un mystère dans la théorie du philosophe allemand.

Une autre erreur de Kant, poursuit Galluppi, c'est d'avoir cru à la possibilité d'établir *a priori* les lois formelles de l'expérience et de la pensée. Pour ce qui est d'abord de l'expérience, écrit l'auteur du *Saggio*, il est entièrement faux que nous puissions établir en dehors des intuitions sensibles la représentation nécessaire de l'espace et du temps. Quand je dis que j'ai la représentation de l'espace et que cette représentation est nécessaire, j'exprime deux faits que me découvre le sens intime; ce sont donc là des vérités expérimentales; il est impossible de les établir en dehors de toute expérience².

On prétend aussi que la logique pure détermine *a priori* les lois formelles de la pensée. Elle enseigne, par exemple, et en dehors de l'expérience, que tout jugement doit être universel, particulier ou singulier; que tout raisonnement ne peut être que catégorique, hypothétique ou disjonctif. D'abord, observe Galluppi, l'expérience est requise ici pour nous fournir les notions

1. *Saggio*, III, p. 403.

2. *Saggio*, V. p. 234-235.

mêmes de jugement universel, singulier ou particulier : ces notions, en effet, expriment certaines opérations de notre esprit par lesquelles nous combinons l'idée de jugement avec celles de genre, d'espèce ou d'individu.

De plus, en elles-mêmes, ces lois formelles de la pensée sont purement hypothétiques et abstraites : pour devenir les lois réelles d'un entendement particulier, elles doivent nécessairement se combiner avec les données de l'expérience. *Si je juge, je jugerai de telle manière*, voilà, tout au plus, ce que la logique peut établir *a priori*. Cette déduction suppose que nous connaissons la vraie nature du jugement en général, et cette connaissance elle-même ne saurait être *a priori*¹.

Ainsi, il est insoutenable que la liaison entre nos représentations vienne uniquement du sujet, et tout l'échafaudage, si péniblement élevé par Kant, s'ébranle et s'écroule.

Il n'y a pas jusqu'à l'énumération même que Kant fait des catégories qui ne soit entachée d'inexactitude. Si le philosophe allemand avait su remonter aux éléments simples de toutes nos connaissances, il aurait reconnu d'abord qu'un certain nombre de prétendues catégories viennent directement de l'expérience, comme la substance, la cause, l'existence, la limitation, la privation, et que les autres ne sont que les formes multiples que prennent, au regard de l'esprit, les deux

1. *Saggio*, V, p. 237-238.

notions fondamentales de l'identité et de la diversité¹.

Enfin, la fausse conception que se fait Kant des rapports que l'esprit entretient avec l'expérience le conduit à cette fameuse théorie des jugements synthétiques *a priori* qui constitue, dit Galluppi, le nœud même de tout son système. Or, cette théorie est inadmissible : « Si les deux idées A et B n'ont entre elles aucune identité, l'esprit ne peut les considérer que comme distinctes... ; il est donc impossible qu'il perçoive entre elles un rapport nécessaire de convenance ; et affirmer ce rapport c'est poser une contradiction *in terminis* : dire que les deux idées A et B ne sont pas identiques, c'est les déclarer diverses, c'est dire que l'une ne peut s'affirmer de l'autre, c'est dire encore qu'aucun rapport de convenance n'existe entre elles². »

Les jugements synthétiques *a priori* sont impossibles,

1. L'identité et la diversité fondent la possibilité et l'impossibilité. *Saggio*, IV, p. 182 : « Quando lo spirito, esaminando un pensiero complesso, ritrova che fra due idee identiche si è interposto il rapporto di *diversità* o fra due idee diverse quello di identità, egli riguarderà questo pensiero come un *impossibile intrinseco*, o come non possibile ad effettuarsi da una causa quale che siasi. Quando poi, al contrario, nell' esame di un pensiero complesso, lo spirito non ritrova interposta la diversità fra idee identiche, o l'identità fra idee diverse, egli riguarderà questo pensiero come esente da contraddizione, vale a dire come possibile in se ad effettuarsi, nella supposizione dell'esistenza di una causa idonea a farlo. » Aussi, ajoute Galluppi, au même titre que l'identité et la diversité, la possibilité et l'impossibilité ne sont rien en dehors de l'esprit : ce ne sont que des notions subjectives, elles n'expriment que de simples rapports. — Les notions d'identité et de diversité fondent aussi la nécessité et la contingence (*Saggio*, IV, p. 184); l'unité, la pluralité, la totalité (*Saggio*, IV, p. 177. *Ibid.*, III, p. 163).

2. *Saggio*, I, p. 289-290.

parce qu'ils faussent le mécanisme de la pensée¹. Tout ce qui est *a priori* dans la connaissance est nécessaire, et la nécessité ne peut s'expliquer que par la loi d'identité ou de non-contradiction. « Tous les jugements nécessaires sont donc analytiques². »

S'il existe des jugements synthétiques — et il est certain que l'esprit en forme un grand nombre — ils ne peuvent être qu'*a posteriori* : l'expérience nous présente elle-même le lien qui unit dans ces jugements le prédicat au sujet : ce sont des jugements contingents³.

Après ces considérations générales, Galluppi passe à l'examen des différents exemples qu'allègue Kant pour justifier sa théorie.

Les propositions mathématiques, d'abord, sont analytiques, nous l'avons déjà vu. D'ailleurs, Kant fait ici une confusion évidente entre le jugement, l'axiome et la définition : « Quand je dis $7 + 1 = 8$, je n'attribue aucun prédicat au sujet $7 + 1$, je ne vois aucun rapport entre l'idée du prédicat et celle du sujet; je donne

1. « Si l'esprit ne saisit aucune contradiction dans le jugement opposé à celui qu'il formule, il ne peut regarder ce dernier comme nécessaire. » *Saggio*, I, p. 290. — Cf. aussi *Saggio*, III, p. 495. « Se togliendo la nozione del predicato, si toglie la nozione del soggetto, la prima dee essere o una parte della seconda o identica perfettamente con essa; in questo caso, il giudizio è necessario, ma esso è ancora identico e analitico. Se togliendo la nozione del predicato, non si toglie insieme quella del soggetto, il giudizio non è identico, ma sintetico, ma esso è insieme contingente, poichè io posso ammettere il soggetto senza esser necessitato di ammettere il predicato. Un giudizio sintetico necessario è dunque un assurdo. »

2. *Saggio*, I, p. 290.

3. *Ibid*

simplement un signe total à l'ensemble des idées que contient le sujet, je détermine uniquement la valeur du signe 8¹. »

Il n'y a là aucun jugement proprement dit. C'est par voie de définition que l'esprit formule la proposition $5 + 7 = 12$, et il ne le fait que parce qu'il peut, dans la définition, substituer au terme défini une expression et, par conséquent, une valeur équivalentes².

L'exemple tiré de la géométrie ne nous fait pas davantage sortir de la simple identité : « L'idée du *chemin le plus court entre deux points* n'est pas comprise dans le concept de la ligne droite considérée d'une manière absolue; cette idée suppose que la ligne droite est comparée à d'autres lignes d'inégale longueur, que l'on peut, par l'imagination, tirer entre deux points. L'idée d'une ligne droite entre A et B est identique à celle d'une ligne qui part du point A et se rapproche indéfiniment du point B; elle est identique, par conséquent, à la notion d'une ligne dans laquelle chaque point, à mesure qu'il s'éloigne de A, se rapproche de B... Cela étant, toute autre ligne que l'on suppose tirée entre A et B, est une ligne qui s'éloigne de A, mais sans se rapprocher de B : la ligne droite est donc la plus courte que l'on puisse concevoir entre A et B³. »

Ainsi le concept de *chemin le plus court* n'appartient

1. *Elementi*, I, p. 34.

2. *Elementi*, I, p. 36-37. — Cf. aussi *Saggio*, III, p. 496-497, et *Saggio* IV, p. 178; V, p. 181.

3. *Saggio*, I, p. 291.

pas nécessairement à celui de ligne droite : la proposition en question n'est ni nécessaire ni *a priori*¹.

Nous avons vu dans l'exposition de la doctrine de Galluppi comment il établit que le principe de causa-

1. Voir aussi *Saggio*, VI, p. 420-421. *Saggio*, III, p. 497-498.

Il est assez curieux de constater qu'après avoir rejeté d'une manière si formelle les jugements synthétiques *a priori*, Galluppi a recours à un jugement de cette nature pour établir le fondement de la science des mœurs.

En dehors des jugements analytiques, y a-t-il donc encore des propositions vraies et nécessaires ?

Ce qui caractérise la loi morale, dit Galluppi, c'est son caractère obligatoire (*il comando, il dovere*). D'où vient cette notion de devoir ? Dans cette proposition : *tu ne dois pas tuer*, la notion d'*homicide* est une idée qui nous vient de l'expérience, « mais je ne puis assigner la même origine à la notion du devoir » (*Elementi*, II, p. 240).

« E la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall'interno del mio essere. Ciò vale quanto dire che la nozione del dovere viene a me dall' interno » (*Ibid.*, p. 241). « La nozione del dovere sorte, nelle occasioni, dal suo (dall'uomo) proprio fondo ». (*Ibid.*) « Applicandosi alle azioni che si presentano, costituisce quei giudizi, che sono precetti o comandi »,... et plus haut, même page 241 : « il predicato di siffati giudizi è la nozione del dovere e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti ».

Ainsi, d'après Galluppi, les préceptes moraux sont autant de jugements synthétiques *a priori* : synthétiques, parce qu'ils sont un produit nécessaire de la synthèse de la raison qui ajoute à certains actes libres un élément étranger, le devoir ; *a priori*, car, bien que ces jugements supposent certaines données empiriques, on peut, cependant, les regarder comme indépendants de l'expérience qui en fournit la condition, mais non la matière. Voir aussi *Saggio*, V, p. 201-207.

Nous ne pouvons voir là qu'une nouvelle incohérence dans la pensée du philosophe italien et une preuve de plus de l'influence du kantisme sur sa théorie. Voir LABANCA, *Della dialettica*, Cellini, Firenze, 1874, vol. I, p. 498.

LASTRUCCI, *Pasquale Galluppi*, p. 220-222. *Nuova enciclopedia popolare italiana*, art. *Galluppi*.

lité, fondement de toute métaphysique, est aussi analytique et se ramène à une affirmation d'identité.

Il y a, dans ces critiques du philosophe italien, des remarques fort justes. Poser *a priori* dans l'esprit des formes nécessaires et indépendantes de toute expérience nous paraît une hardiesse injustifiée et peut-être même un coup de désespoir. L'esprit à la fois sensible et intellectuel est un : il doit donc exister dans la connaissance une sorte de compénétration entre l'intuition empirique et la forme intelligible. Ces éléments ne constituent pas deux lignes parallèles : ils se rejoignent et s'unissent. Ils font plus que s'appliquer l'un à l'autre, car une telle liaison serait accidentelle et présenterait quelque chose de superficiel ; elle ne ferait qu'accuser davantage la distinction radicale qui existe entre le sensible et l'intelligible. Il y a plus ici qu'une simple juxtaposition ou superposition ; ces deux éléments sont indissolublement unis dans tout acte de connaissance. L'intelligible n'est pas *une forme que l'esprit applique* aux intuitions empiriques, il est *la forme même sous laquelle* il les saisit et les pense. Il y a dans ce changement de formule une nuance qui nous paraît capitale.

La théorie de Galluppi, abstraction faite des contradictions que le philosophe italien ne parvient pas à éviter, constitue donc une utile réaction contre l'envahissement de l'apriorisme.

L'auteur du *Saggio*, cependant, ne maintient pas jusqu'au bout la position qu'il prend ici vis-à-vis de Kant ; il fait même au criticisme des concessions si impor-

tantes qu'on ne sait vraiment plus comment concilier sa théorie avec les critiques qu'il adresse au philosophe allemand.

Galluppi prétend se séparer de Kant : il n'y a que la conception qu'il se fera de l'élément *a priori* de l'esprit humain qui lui permettra de donner à sa pensée une forme originale. Regardons-y de près.

Pour le philosophe italien, nous l'avons vu, tout l'élément *a priori* semble d'abord se réduire à une simple disposition que l'esprit possède à former les notions subjectives d'identité et de diversité. Ce serait là, sans doute, une vue assez différente de celle que contient la *Critique* de Kant, mais les développements que Galluppi donne à sa pensée font évanouir peu à peu cette différence.

Un premier point à remarquer, c'est que, d'après l'auteur du *Saggio*, l'esprit ne trouve guère dans l'expérience qu'une simple occasion de produire les notions subjectives. Lorsque Galluppi critique cette indépendance que l'esprit conserve, d'après Kant, à l'égard des données de l'expérience, ce qu'il reproche au philosophe allemand, ce n'est pas de tirer du sujet lui-même les notions nécessaires ; c'est uniquement de les considérer, de quelque manière, comme antérieures aux données sensibles ¹.

« Kant, dit-il, confond à tort les deux notions de la subjectivité et de l'antériorité des formes *a priori* ². »

1. *Saggio*, I, p. 220.

2. *Ibid.*, p. 221.

Galluppi se sépare de lui sur la question d'antériorité ; il n'élève aucune objection sur celle de la subjectivité. Or, c'est précisément là le point capital, car l'antériorité n'est plus qu'une question bien secondaire dans une théorie où l'esprit tire de son propre fonds l'élément intelligible de ses connaissances. De toutes manières, les relations efficaces de l'esprit avec les choses sont rompues. Les données sensibles ne sont plus, selon l'expression même de Galluppi, le principe efficient de ces notions ; elles offrent uniquement à l'esprit l'occasion de les produire. Pour voir un rapport entre A et B, dit notre philosophe, il faut de toute nécessité que A et B me soient donnés dans l'expérience. Mais Kant dit-il donc autre chose ?

Ce rapport, continue Galluppi, n'est pas vu dans la sensation ; il ne naît pas des impressions qu'elle produit sur nous ; il ne vient pas des objets, puisque nous ne pouvons saisir entre eux une identité qu'en leur appliquant cette notion même que nous devons ainsi posséder au préalable : l'esprit le tire de son propre fonds, il est dû uniquement à l'activité synthétique du sujet, il trouve dans l'expérience sa condition, mais non son objet et son contenu ¹.

« L'activité synthétique, voilà le principe efficient qui pose ce rapport, le tire du sujet, et l'applique aux objets ². » N'est-ce pas là encore la pensée même et le langage de Kant ? Si nous disons que A est identique

1. *Saggio*, VI, p. 222.

2. *Ibid.*

à B, ce n'est pas que l'expérience nous manifeste cette identité, car l'expérience ne saurait donner ce qu'elle ne contient pas : l'esprit applique d'abord cette notion qu'il tire de son fonds, et il affirme entre les faits des rapports d'identité ou de diversité. Pour Galluppi comme pour Kant, c'est donc de l'esprit que vient le lien logique qui relie, dans ce cas, les intuitions sensibles.

« La philosophie de Kant, écrit Galluppi, bien loin d'établir la réalité de la connaissance, tend au contraire à la détruire entièrement ¹. » Toute doctrine, en effet, qui nie que nous puissions atteindre l'expérience directement et en elle-même se condamne à l'incertitude, à la stérilité, au scepticisme. Si les concepts empiriques des choses trouvent leur explication dernière, non dans l'expérience, mais dans les lois mêmes de la pensée, nos connaissances sont purement phénoménales et nous laissent dans une ignorance absolue des choses elles-mêmes ². C'est le relativisme intellectuel poussé à ses dernières conséquences : c'est le fruit naturel de la théorie de Kant sur les jugements synthétiques *a priori*.

Mais, si les connaissances expérimentales ne nous fournissent que de simples apparences, quelle est la valeur des connaissances rationnelles et métaphysiques, qui dépassent le domaine de l'empirisme? C'est là une question à laquelle l'esprit ne peut se soustraire : la valeur de la métaphysique est le corollaire naturel de

1. *Saggio*, I, Introduction, p. 9.

2. *Saggio*, IV, p. 249; I, p. 7.

toute théorie de la connaissance. Or, c'est ici surtout, d'après Galluppi, que se révèlent le mieux la faiblesse et l'insuffisance de la doctrine de Kant.

Dans l'*Analytique*, Kant avait affirmé que la causalité, la substance, en un mot, toutes les *catégories* et les notions qui en découlent, les *prédicables*, n'expriment que les lois de la pensée et ne représentent, par conséquent, au moins par rapport à nous, aucun attribut réel des choses elles-mêmes.

Dans la *Dialectique*, le philosophe allemand s'efforce de prouver qu'il en est de même de toutes les conceptions propres de la raison, conceptions qu'il appelle *Idées*.

Les intuitions sensibles ne deviennent objets de connaissance que grâce aux concepts de l'entendement qui ramènent la diversité des perceptions à l'unité de l'idée générale : ces concepts, à leur tour, ne se comprennent que par les principes de la Raison qui réduisent l'idée générale à une unité plus haute et plus pure encore, à l'idée universelle. Ainsi les idées de la Raison pure, Dieu, l'âme, le monde, embrassent la totalité des concepts possibles et présentent en elles-mêmes la plus haute synthèse du savoir humain : « la Raison est la faculté de l'unité des lois de l'entendement sous des principes¹ ».

1. « Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. » *Critique*, Hartenstein, p. 249 ; trad. Pacaud et Tremesaygues, p. 297.

Ces idées de la Raison sont absolument vides de toute réalité comme les catégories de l'entendement, et même, cela va de soi, à plus forte raison qu'elles. Car, au moins, les catégories se rattachent en quelque manière à l'expérience et s'appliquent immédiatement aux intuitions sensibles, tandis que les idées de la Raison sont indépendantes de toute expérience et ne se trouvent jamais en contact avec la sensibilité.

Le jugement par lequel nous concluons de la série des conditions à un terme inconditionné, n'est pas analytique, ce jugement est synthétique *a priori*; et comme ces jugements n'ont de valeur, d'après Kant, que dans le domaine de l'expérience, nous n'avons aucun droit de conclure à la réalité objective du premier terme. L'idée de l'absolu est transcendante : elle tient à la nature même du sujet pensant. Ainsi, les affirmations de la métaphysique sont relatives uniquement à l'esprit humain et ne nous apprennent rien sur l'existence et la nature des choses en soi : « n'étant qu'une synthèse d'éléments subjectifs, elles ne présentent aucune valeur réelle et objective¹ ».

C'est dans le principe de causalité que l'esprit trouve le levier puissant qui l'élève jusqu'à l'affirmation de l'absolu; mais, pour Kant, ce principe n'est d'aucun usage ici²; il est une loi de l'entendement et non une

1. *Saggio*, IV, p. 250; V, p. 74-75-193-194.

2. Voir *Critique* : « So lange es also an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt

loi de la Raison pure : « les principes de l'entendement pur, dit Kant, n'ont qu'un usage empirique, mais jamais d'usage transcendantal, et en dehors du champ d'une expérience possible, il ne peut y avoir nulle part de principe synthétique *a priori* ». Sans doute, il ne dépend pas de nous de nous arrêter à mi-chemin dans le monde de la connaissance : toute vérité contingente nous force à remonter à une vérité nécessaire ; tout usage de la Raison suppose l'absolu sans lequel la série des conditions ne serait jamais complète. Mais le mouvement de la Raison, qui nous élève jusqu'à l'absolu, n'exprime, pour Kant, qu'un instinct métaphysique naturel, indéracinable, justifié même dans une certaine mesure, mais finalement impuissant.

L'absolu, comme objet réel, n'est qu'une illusion, mais c'est là une illusion transcendantale, et qui tient à l'usage même de la Raison : il n'est pas plus possible de l'éviter que de se soustraire à celle du regard, lorsque l'océan nous paraît plus élevé à l'horizon que près du rivage. La *Dialectique transcendantale* n'a pas pour but de dissiper cette illusion, mais elle l'explique : elle la réduit ainsi à sa juste valeur.

Cette attitude intellectuelle, écrit Galluppi, décon-

sich, dass sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern blosse Gedankenformen sind » (Hartenstein, p. 205 ; trad. franç., p. 246). « Der bloss transcendente Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch und hat keinen bestimmten, oder auch nur der Form nach, bestimmbaren Gegenstand ; hieraus folgt, dass... die Grundsätze der reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transcendentem Gebrauche sind, u. s. w. » *Ibid.*, p. 215 ; trad. franç., p. 258.

certe et l'on se demande avec stupeur si les disciples de Kant sont des philosophes qui pensent ou des malades en proie au délire. Aussi bien, est-ce là une position qu'ils ne peuvent tenir : la doctrine de Kant n'est ici qu'un tissu de contradictions ; à chaque instant le philosophe allemand est contraint de supposer une connaissance réelle des choses en soi.

C'est qu'au fond la doctrine des sceptiques se détruit elle-même : ils affirment que l'esprit ne peut rien connaître, et cette affirmation constitue un démenti formel et flagrant à leur doute ¹.

C'est en vain qu'on objecterait que, dans la pensée de Kant, les éléments de nos connaissances, que la *Critique* entreprend de déterminer, ne doivent pas être considérés comme choses en soi ; que les sensations, les éléments *a priori*, les jugements, le moi lui-même, ne constituent, en dernière analyse, que des phénomènes du sens interne : le criticisme, ajoute Galluppi, ne peut éviter ici la contradiction. « Aucun sceptique, en effet, n'est jamais allé jusqu'à nier les apparences ; le scepticisme se borne à nier la correspondance des apparences avec la réalité ². »

Or, la seule reconnaissance des apparences implique déjà l'affirmation de plusieurs réalités, et, au moins, l'affirmation de l'apparence elle-même et celle du moi. Aucun sceptique ne pourra soutenir que les apparences, comme telles, sont un pur néant. L'esprit humain ne

1. *Saggio*, III, p. 487.

2. *Ibid.*, p. 488.

peut se contredire jusque-là. De plus, l'affirmation des apparences suppose, exige même l'affirmation du sujet connaissant : « Si les sensations, les intuitions, ne nous présentent que des phénomènes, si les catégories qui s'appliquent aux intuitions pures, et les jugements synthétiques *a priori* qui sont le résultat de cette application, ne constituent, eux aussi, que des phénomènes constants du sens interne, si le moi lui-même n'est qu'une apparence, quel est donc, en fin de compte, l'être réel auquel *apparaissent toutes ces apparences*¹? »

Ainsi, la théorie de Kant ne peut se soutenir qu'en recourant à une réalité objective et en soi. Le philosophe allemand, dit Galluppi, ne veut pas en convenir, aussi tombe-t-il dans l'absurde et l'impensable. Les noumènes, tels qu'il les conçoit, sont des expressions « *vides de sens*² » et impliquent mille contradictions.

Dans la *Logique transcendantale*, Kant s'exprime ainsi : « Si nous entendons par *noumène* une chose, en tant qu'elle *n'est pas un objet de notre intuition sensible*, en faisant abstraction de la manière dont nous l'intuitionnons, cette chose est alors un noumène dans le sens *négatif*. Mais, si nous entendons par là l'*objet d'une intuition non sensible*, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, qui, cependant, n'est pas la nôtre et dont nous ne pou-

1. *Saggio*, III, p. 489.

2. *Ibid.*

vons pas même envisager la possibilité; et ce serait là le noumène dans le sens *positif*¹. »

Le philosophe allemand n'admet donc des noumènes que dans le sens négatif; mais, demande Galluppi, de quel droit en parle-t-il? Comment les connaît-il? Il ne peut les connaître *a priori*, puisqu'il n'admet aucune réalité dans l'ordre transcendantal; il nie aussi que nous puissions les conclure en vertu d'une intuition intellectuelle. — Est-ce par l'expérience que nous les connaissons? pas davantage, puisque, par définition, le noumène n'est pas objet d'intuition sensible. — Est-il, au moins, une vraie réalité en soi? Mais la réalité et l'existence ne sont que de simples catégories de l'entendement; elles n'ont en elles-mêmes aucune valeur objective, et, de plus, elles ne peuvent s'appliquer qu'aux objets d'intuition et non aux noumènes. Enfin ces noumènes entretiennent-ils, oui ou non, quelque relation avec l'esprit humain? Si non, comment savons-nous qu'ils existent? Si oui, il faut admettre « qu'il existe un rapport entre les noumènes et les apparences sensibles; il faut que les apparences soient, de quelque manière, les perceptions des noumènes, ou, au moins, qu'elles résultent des propriétés réelles qu'ils possèdent. Cela revient à dire que les noumènes doivent agir d'une manière réelle sur le sujet : or, c'est là ce que nie positivement la philosophie critique ² ».

Le noumène, dit-on encore, est une inconnue; mais

1. *Critique*, p. 262, 2^e édition; Hartenstein, p. 219.

2. *Saggio*, III, p. 492-493.

une inconnue est quelque chose de réel, de positif, tandis que le noumène de Kant est un véritable néant¹ : il ne se trouve ni dans l'éternité ni dans le temps ; il n'est ni simple ni composé, ni fini ni infini, ni substance ni accident, ni cause ni effet, ni actif ni passif, ni possible ni impossible, ni existant ni irréel, ni nécessaire ni contingent : qu'est-ce donc qu'un être dont l'esprit ne peut rien affirmer ?

Comment, après cela, Kant peut-il parler d'une matière qui serait donnée du dehors au sujet ? Cet objet qui donne à l'esprit l'élément matériel de ses connaissances, ne peut être le phénomène, puisque, à ce moment, l'expérience n'est pas encore constituée. C'est donc apparemment l'objet noumène. Mais Kant déclare qu'il est de sa nature de n'entrer jamais en contact avec la sensibilité².

« De même, le moi, qui reçoit cette matière, ne saurait être *le moi* de la conscience empirique, le moi phénoménal, puisque la synthèse qui doit le produire n'a pas encore eu lieu, ce doit donc être le *moi* réel, le moi nouménal³. »

Et si l'on admet qu'un objet nous communique du dehors la matière de nos connaissances, que devient le principe d'après lequel la causalité n'a qu'une valeur purement subjective ? Que devient l'affirmation que la relation entre le sujet et ses modifications n'a rien de

1. *Saggio*, III, p. 493.

2. *Saggio*, V, p. 199.

3. *Saggio*, V, p. 199-200.

réel et d'objectif¹? Supposons même que Kant puisse légitimement passer du phénomène à l'affirmation du noumène : toute substance, pour lui, est vide de réalité. Que devient donc la réalité du noumène? Elle se réduit à une pure apparence et la chose en soi s'évanouit dans les nuages de l'idéalisme. Ainsi, non seulement le philosophe allemand n'arrive pas à expliquer la relation qui existe entre les sensations et les choses extérieures, mais il rend même cette relation inintelligible et impossible.

Il n'y a pas d'échappatoire possible, conclut Galluppi : Kant doit se contredire sous peine de ne pas se comprendre.

Dans toute cette discussion relative à l'existence et à la nature des noumènes, Galluppi ne semble pas avoir complètement saisi la vraie pensée de Kant.

Le philosophe allemand admet, sans doute, que nous ne pouvons pas *connaître* les noumènes, puisque nous n'avons aucune intuition correspondante; mais, ajoute-t-il, « il y a toujours ici cette réserve à faire que nous pouvons, au moins, *penser* ces mêmes objets comme choses en soi, car autrement on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénomène (ou *apparence*) existerait, sans qu'il y ait rien qui apparaisse² ». Cette licéité de penser le noumène, voilà ce que Galluppi n'a pas su démêler dans la pensée de Kant.

L'auteur de la *Critique*, dit-il, ne peut admettre *a priori* l'existence du noumène, puisqu'il ne reconnaît

1. *Ibid.*, p. 200.

2. *Raison pure*, 2^e édit., préface, p. 27. — Hartenstein, p. 23.

aucune réalité dans l'ordre transcendantal; il s'interdit aussi à lui-même de le conclure par une application du principe de causalité ou s'il le fait, c'est par la plus flagrante des contradictions : aussi n'est-ce pas sous la catégorie logique de réalité qu'est conçue, dans la théorie de Kant, la chose en soi; ce n'est pas, non plus, par une application, qui ici serait tout à fait contradictoire, du principe de causalité ¹. S'il l'admet, c'est qu'il y est poussé irrésistiblement par les exigences de la raison pure, qui ne s'arrête que devant la totalisation des phénomènes ²; c'est aussi que l'existence de la chose en soi est pour lui, comme on l'a très bien observé, un « postulat initial ³ » de toute sa philosophie.

1. Émile BOUTROUX, *Revue des Cours et Conférences*, année 1895, p. 466 : « Ce n'est nullement un rapport de causalité que Kant admet entre l'impression et les choses en soi, puisque causalité, pour lui, c'est chose réglée, et qu'ainsi la causalité suppose le temps, lequel est étranger à la chose en soi ». Et *ibid.*, p. 206 : « Puisque Kant admet les choses en soi, il doit admettre aussi quelque rapport entre elles et les phénomènes. Mais on peut concevoir d'autres rapports que celui de la causalité physique ou liaison nécessaire de deux phénomènes sensibles. »

2. Voyez le passage très connu de la préface à la *Critique de la Raison pratique* : « La critique spéculative nous enjoignait de ne voir dans les objets de l'expérience, pris comme tels, que des phénomènes, mais, en même temps, de leur laisser, comme fondement, des choses en soi, partant de ne prendre ni tout objet sensible pour une fiction, ni son concept pour un concept vide. » Trad. Picavet, préface, p. 6, Alcan, Paris, 1888. Hartenstein, p. 5 et 6.

3. Émile BOUTROUX, *ibid.*, année 1894, 95, p. 300 : « Kant admet, certes, qu'il existe des choses et c'est là comme le postulat initial de tout son système. » Cf. Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris, 1905, p. 196, 197 : « La chose en soi est une présupposition indispensable de la doctrine kantienne. »

C'est à tort aussi, et par conséquent, que Galluppi ne veut voir dans la chose en soi de Kant qu'un pur néant. La pensée du philosophe allemand semble n'avoir jamais varié sur ce point : il a toujours admis qu'il y eût *quelque chose* en dehors des êtres pensants et de leurs représentations. Ce qu'il nie, c'est que les objets, *en tant que sensibles*, soient quelque chose en dehors de nous : « il est impossible que dans l'espace doive être donné quelque chose extérieur à nous dans le sens transcendantal, puisque l'espace lui-même n'est rien en dehors de notre sensibilité ¹ ». Son idéalisme transcendantal se borne, sur ce point, à affirmer que les choses en soi ne présentent aucun des caractères que nous trouvons réalisés dans l'expérience.

Pour bien comprendre la vraie pensée de Kant dans la *Réfutation du quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle* ² et dans l'explication que les *Prolégomènes* y ajoutent ³, il faut se persuader que, pour lui, les expressions *choses extérieures*, *choses hors de nous* ont trait uniquement à la *réalité empirique* des représentations ⁴. Lorsque le philosophe allemand nie ⁵ que les corps, comme phénomènes du sens externe, comme choses hors de nous, existent réellement dans

1. *Dialectique transcendantale*, p. 350. — Hartenstein, p. 602.

2. *Raison pure*, p. 342 suiv. — Hartenstein, p. 596.

3. *Prolégomènes*, trad. Tissot, p. 134. etc. — Hartenstein, Leipzig, 1867, p. 83, 84.

4. « Der Begriff : *ausser uns* bedeutet nur die Existenz im Raume, » p. 85.

5. *Ibid.*, p. 136. — Hartenstein, p. 85.

la nature, hors de la pensée, il ne préjuge en rien la question de savoir s'il y a des noumènes.

Les choses hors de nous n'existent pas en soi pour la raison bien simple que le hors de nous est relatif uniquement à notre sensibilité, à la forme de l'espace : Kant se fût évidemment contredit en disant le contraire. Mais l'affirmation que les objets extérieurs à nous n'ont aucune réalité transcendantale n'entraîne nullement la négation du noumène, car, encore une fois, dans la pensée de Kant, la chose extérieure à nous, hors de nous, et le noumène ou chose en soi répondent à des idées tout à fait différentes ¹.

Les *Prolégomènes* offrent, d'ailleurs, à ce sujet une déclaration bien nette : « L'idéalisme consiste dans l'affirmation qu'il n'y a pas d'autres êtres que ceux qui pensent, que tout le reste des choses que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants, auxquels, en réalité, aucun objet distinct de ces derniers ne correspondrait. Je dis, au contraire, que des choses nous sont données comme extérieures à nous et saisissables à nos sens, mais que nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en soi, que nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'elles opèrent en nous lorsqu'elles affectent nos sens. J'avoue donc

1. Il semble que M. Renouvier n'ait pas toujours suffisamment tenu compte de cette remarque dans la critique qu'il fait de la théorie de Kant sur ce point ; — voir *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, Paris, 1908. 1^{re} part., ch. VII, p. 98 : La thèse kantienne du monde externe.

bien qu'il y a hors de nous des corps, c'est-à-dire des choses qui, bien qu'elles nous soient tout à fait inconnues quant à ce qu'elle peuvent être en elles-mêmes, nous sont, cependant, connues par les représentations que nous procure leur action sur notre sensibilité¹. »

Si Galluppi dénie toute signification à la théorie de Kant sur le noumène, s'il s'obstine à n'y voir qu'un idéalisme absolu, c'est qu'il n'a pas toujours suffisamment pénétré le véritable esprit de Kantisme².

L'auteur du *Saggio* entreprend ensuite de critiquer par le détail les théories de la *Dialectique transcendante*.

Et d'abord, Kant déclare impossible toute *psychologie rationnelle* ou *a priori*. La psychologie, dit-il, est la science de l'âme considérée en elle-même, science qui doit déduire *a priori* toutes les propriétés de l'âme de son seul concept. Mais l'âme n'est jamais une donnée de l'expérience : le sens intime nous présente seulement les phénomènes du moi et non le sujet absolu qui reste toujours transcendantal. L'âme nouménale échappe essentiellement aux prises de la connaissance humaine ; la psychologie traditionnelle n'est qu'un tissu d'illusions et

1. *Prolegomènes*, p. 61, 62. — Hartenstein, p. 37.

2. Voir encore M. Émile BOUTROUX, *Revue*, 1895, p. 464 : « Si vous ôtez l'objet pensant, dit Kant, il ne reste rien. Je réponds : rien de l'objet que nous connaissons, de la réalité empirique, rien non plus du sujet connu comme tel, mais Kant ne peut vouloir dire qu'il ne reste absolument rien ; car, en tout cas, il resterait l'entendement en général. Il reste aussi la chose en soi et le donné qui s'y rapporte d'une manière pour nous inconnaissable. Le divers de l'intuition nous étant donné exclusivement dans l'espace et dans le temps, si l'on ôte ces deux conditions, il ne reste rien de ce que nous appelons le monde de l'expérience. »

repose tout entière sur un *paralogisme* : de l'idée du moi elle passe induement à l'affirmation d'un moi simple et substantiel¹.

Dans cette théorie de Kant, observe Galluppi, il convient d'abord de souligner une remarque fort juste ; c'est qu'une psychologie purement *a priori* est une véritable chimère. « Une science pure de l'âme est impossible, parce qu'elle supposerait que nous connaissons l'essence de l'âme, ce qui n'est pas. Et, réciproquement, nous sommes sûrs de ne pas atteindre cette essence, parce que nous nous trouvons dans l'impossibilité d'établir sur l'âme aucune proposition qui soit indépendante de l'expérience. Supposer le contraire serait prétendre que le géomètre pût déduire *a priori* les propriétés du triangle sans avoir une idée exacte de cette figure... Je défie le métaphysicien le plus subtil d'établir jamais *a priori*, indépendamment de toute expérience, la moindre proposition sur l'âme². »

Mais si toute psychologie *a priori* est impossible, Kant commence par se contredire quand il entreprend de déterminer *a priori* la nature de notre faculté de connaître³. Si, par l'analyse du concept du moi, nous arrivons, comme il le prétend, à déterminer les propriétés de l'âme, comment soutenir encore qu'elle nous reste inconnue et inconnaissable⁴?

1. *Dialectique transcend.*, p. 321 suiv.

2. *Saggio*, V, p. 232.

3. *Saggio*, V, p. 228, 229 ; cf. *ibid.*, p. 194, 195 ; 233.

4. *Ibid.*, p. 230.

On connaît la manière dont Kant expose, pour en faire la critique, la preuve traditionnelle de l'existence de l'âme comme substance :

Ce qui ne peut être conçu autrement que comme sujet n'existe aussi que comme sujet et est, par conséquent, substance,

Or, un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être conçu que comme sujet, .

Donc il n'existe aussi que comme tel, c'est-à-dire comme substance¹.

Ce que Kant reproche à cet argument, c'est que le terme *sujet* n'y est pas pris dans le même sens dans la majeure et dans la mineure : dans la majeure il signifie « un être qui, en général, peut être conçu sous tous les rapports et, par conséquent, aussi tel qu'il peut être donné dans l'intuition » ; il y est donc question d'un être réel ; dans la mineure, au contraire, il ne s'agit que d'un être logique « considéré uniquement par rapport à la pensée et à l'unité de la conscience² ».

Kant, observe à ce sujet Galluppi, a le talent d'embrouiller les choses les plus claires. Pour qu'il y eût vraiment ici le sophisme que veut signaler le philosophe allemand, il aurait fallu que la majeure fût conçue en ces termes :

Ce qui, en tant qu'objet sensible, ne peut être pensé que comme sujet ou substance, n'existe non plus, en tant

1. *Critique*, p. 335, 2^e édit. Hartenstein, p. 280.

2. *Ibid.*, p. 336.

qu'objet sensible ou phénomène, que comme substance.

Sous cette forme, en effet, la mineure, qui laisse de côté la considération du caractère sensible de l'objet, fait conclure induement du particulier au général.

D'ailleurs, en prenant la majeure telle que Kant la formule, l'auteur de la *Critique* eût pu en montrer la fausseté sans recourir à tant de considérations : « elle suppose, en effet, que les choses sont en elles-mêmes telles qu'elles se manifestent à notre pensée; ce qui, d'après le criticisme, est faux, car de ce que l'on pense un objet il n'est pas permis de conclure à la réalité de cet objet¹ ».

Pour ce qui est de l'argument en question, continue Galluppi, voici comment la saine philosophie doit le formuler :

Ce qui se sent nécessairement comme substance existe réellement comme substance;

Or, le moi se sent lui-même nécessairement comme substance,

Il est donc une substance².

La mineure est ici l'expression même de la réalité; elle a été prouvée surabondamment dans d'autres par-

1. *Saggio*, V, p. 94. Cf. *ibid.*, p. 95 : « Io convengo dell' equivoco nascosto nel sillogismo rapportato; ma dico che questo doppio senso del vocabolo *sostanza* è contenuto nella maggiore stessa, la quale perciò è falsa. Si dice in essa che la sostanza logica, cioè la categoria di sostanza, è la stessa cosa della sostanza reale; o per dir meglio, che la categoria ha un valore reale, il che secondo il criticismo è falso. »

2. *Saggio*, V, p. 95.

ties du *Saggio* : « notre être propre est une donnée pour nous; nous atteignons, non pas seulement l'acte de la pensée, mais, avec la pensée, le sujet pensant lui-même¹ ». D'ailleurs « la philosophie critique admet en nous un pouvoir d'être affectés passivement par les sensations qui nous viennent du dehors et une activité spontanée qui nous permet d'établir une synthèse entre nos représentations, elle doit donc aussi admettre l'existence d'un sujet capable d'être modifié, d'agir, et, par conséquent, reconnaître dans l'âme une substance² ».

Kant n'est pas plus heureux dans la critique qu'il institue de la *Cosmologie rationnelle* : ici encore, dit Galluppi, sa pensée est une violation continuelle du principe de contradiction.

Soit la première antinomie, relative à la quantité : *il est nécessaire que le monde soit limité dans le temps et dans l'espace; il est impossible que le monde soit limité dans le temps et dans l'espace.*

La thèse et l'antithèse sont également fausses, dit Kant, si elles attribuent au monde, considéré comme un être en soi, le temps et l'espace, qui ne sont que des formes de la sensibilité. Elles sont vraies toutes les deux, en tant qu'elles expriment les *lois subjectives* de la pensée; elles se concilient, si par *nature* nous entendons uniquement la conception que nous en avons. En eux-

1. *Saggio*, V, p. 96 : « Appunto dico io, il nostro essere stesso è un dato per noi : sentiamo non già solamente il pensiero, ma insieme col pensiero il soggetto pensante, o sia l'essere che pensa. »

2. *Saggio*, V, p. 233, 234.

mêmes les phénomènes ne sont rien ; en parlant de leur série il ne saurait donc être question de fini ni d'infini ; mais le concept que nous en avons, c'est-à-dire le mouvement de notre pensée dans sa régression vers l'origine des choses et vers leurs limites, est indéfini et, par conséquent, il n'est, lui aussi, ni fini ni infini. Les deux assertions contraires ne sont pas contradictoires : il n'y a d'antinomie qu'en apparence¹.

On aurait aimé voir Galluppi aborder de front la critique de la position si originale que prend Kant dans cette question des antinomies : le philosophe italien se contente, en général, de quelques remarques de détail qui visent plus la thèse et l'antithèse que l'essai de conciliation proposé par l'auteur de la *Critique*. Assez souvent même il ne semble pas aller suffisamment au fond de la pensée de Kant.

« Pour ce qui est, d'abord, du temps, dit-il, j'ai démontré son objectivité : j'ai donc ruiné le principe sur lequel Kant fait reposer toute l'antinomie². » Quant à l'espace, la question n'offre aucune difficulté : l'étendue n'étant qu'un simple phénomène, la thèse et l'antithèse, qui supposent la réalité de l'espace, sont toutes les deux également fausses : « sur ce point je me trouve d'accord avec le criticisme³ ». D'ailleurs, même dans l'hypothèse d'un espace réel, il y aurait moyen encore de résoudre l'antinomie, pourvu que l'on

1. *Critique*, p. 445 suiv., Hartenstein, p. 362 suiv.

2. *Saggio*, V, p. 264, 265.

3. *Ibid.*, V, p. 269.

niât l'existence du vide. Ce qui trompe ici Kant, c'est qu'il part de ce principe tout à fait arbitraire qu'on ne peut admettre une chose limitée sans poser, en même temps, une autre chose qui la limite : c'est là une pure imagination et la raison ne découvre entre ces deux choses aucune relation nécessaire ¹.

Passons à l'antinomie de la qualité : *le monde est composé de parties simples; la matière est divisible à l'infini*. L'antithèse, dit Galluppi, est fausse de tous points. Kant l'appuie sur cette considération que, toute composition devant se faire nécessairement dans l'espace, chaque élément doit occuper une portion de l'espace et, par conséquent, être étendu. Mais, l'espace n'étant qu'un phénomène, il est faux que le simple doive occuper une portion de l'étendue ².

Le philosophe allemand prétend aussi que nous ne pouvons avoir aucune connaissance expérimentale des substances simples. Quand il en serait ainsi, répond l'auteur du *Saggio*, l'objection n'a aucune valeur, car nous avons prouvé que la connaissance dépasse les limites de la simple expérience. D'ailleurs, la conscience nous atteste directement et la réalité du moi comme substance et sa simplicité ³.

La manière dont Kant cherche, dans la solution de la troisième antinomie, à concilier le mécanisme de la nature avec la liberté, présente une évidente contra-

1. *Saggio*, V, p. 269, 270.

2. *Ibid.*, p. 270, 271.

3. *Ibid.*

diction : voilà donc, s'écrie Galluppi, le même acte de volonté à la fois libre et nécessaire, simultanément déterminé par le mécanisme de la causalité et indépendant de ce mécanisme ! Rien ne sert d'alléguer qu'il s'agit ici de points de vue différents, que la détermination de la volonté est libre sous un rapport, nécessaire sous un autre, libre à l'égard de la cause intelligible, nécessaire à l'égard des causes sensibles : « les causes sensibles sont suffisantes pour déterminer l'acte de la volonté ou elles sont insuffisantes. Si elles suffisent, elles rendront, d'après le criticisme, l'acte nécessaire, c'est-à-dire qu'il devra absolument se produire ; et, s'il doit absolument avoir lieu, aucune cause intelligible ne saurait l'empêcher, il cesse donc d'être libre à l'égard de cette cause... Si ces causes sensibles sont insuffisantes, l'acte de la volonté est libre à la fois par rapport à elles et par rapport à la cause intelligible. Le même acte de volonté ne saurait être à la fois nécessaire empiriquement et libre dans le monde intelligible ¹ ». La conscience nous atteste, d'ailleurs, que l'homme peut se déterminer, en faveur du devoir, contre les motifs sensibles, preuve manifeste que les causes empiriques ne nécessitent pas la volonté ².

Dans la doctrine de Kant, continue le philosophe italien, l'existence de la cause intelligible se déduit de la conscience de la loi morale : c'est là une application du principe de causalité qui contredit manifes-

1. *Saggio*, V, p. 220, 221.

2. *Ibid.*, p. 221 suiv.

tement les théories de l'*Analytique transcendantale*¹.

Enfin, « de deux choses l'une : ou cette cause nouménale de nos volitions se manifeste à la conscience ou elle demeure essentiellement intelligible, pensée, conclue. Dans la première supposition, il faut admettre que le noumène tombe sous les prises de l'expérience interne, ce qui contredit la doctrine générale de Kant sur l'expérience; de la seconde supposition il s'ensuit que de la conscience du devoir on peut déduire légitimement l'existence du moi nouménal, c'est-à-dire que

1. *Ibid.*, p. 224. Cette critique ainsi présentée n'atteint pas la doctrine de Kant qui est assez différente. Ce n'est pas, en effet, par une application du principe de causalité que le philosophe allemand prétend établir l'existence de la liberté. La liberté, d'après lui, ne peut être prouvée par aucune expérience, la loi de causalité ne saurait donc être ici d'aucun usage : la liberté repose sur l'affirmation du monde intelligible; elle n'est pas une vérité démontrée, conclue logiquement, elle est un postulat de la Raison pratique.

Il faut convenir, d'ailleurs, que le passage de la doctrine de la *Raison pure* à celle de la *Raison pratique*, l'affirmation de la réalité objective de la liberté et la détermination de la valeur absolue de ce concept présentent, dans la philosophie de Kant, des difficultés énormes.

Galluppi (*ibid.*, V, p. 225, 226) reproduit le passage très connu de la Préface à la *Critique de la Raison pratique* où Kant cherche à établir la conformité de la Raison pratique avec la Raison pure (voir trad. Picavet, p. 6) et il ajoute :

« Questa evasione è frivola ed assurda. Senza curarci di ciò che Kant crede di poter dire nella critica della ragion contemplativa od in quella della ragion pratica, noi gli domandiamo : *E egli permesso alla ragione di dedurre da ciò che si manifesta a noi ciò che è impossibile a mostrarsi?* Questo filosofo ci dà la seguente risposta : *Noi non possiamo oltrepassare i limiti dell' esperienza, e tutta la nostra conoscenza si limita à fenomeni. La coscienza ci mostra il dovere e da ciò possiamo dedurre la causa invisibile, e non sperimentale, de' nostri voleri.* Ora queste due proposizioni sono evidentemente contraddittorie. »

de ce qui apparaît on peut conclure l'existence d'un objet qui n'est point donné, ce qui contredit sa théorie sur la possibilité de la métaphysique comme science ¹ ».

La quatrième antinomie a pour objet l'existence de l'être nécessaire : *il existe, soit dans le monde, soit par delà, un être nécessaire, cause absolue de l'univers; il est impossible qu'un être nécessaire existe, soit dans le monde, soit au dehors.*

Kant résout l'antinomie en disant que la contradiction entre la thèse et l'antithèse n'est qu'apparente; ces propositions sont vraies toutes les deux, la première, dans le monde des noumènes, la seconde, dans celui des phénomènes : la contingence du monde ne s'oppose pas à l'existence d'un être nécessaire, distinct du monde.

Aucun philosophe, observe Galluppi, n'a jamais soutenu sérieusement l'antithèse : cette prétendue antinomie est tout à fait chimérique.

Admettre l'existence d'un être nécessaire, c'est contredire ouvertement l'antithèse : c'est là une contradiction réelle et non pas seulement apparente.

Enfin, « j'accorde à Kant que la contingence du monde ne s'oppose pas à l'existence d'un être nécessaire distinct de l'univers, mais, de plus, je prétends que la contingence réelle, et non apparente, d'un être quelconque conduit infailliblement l'esprit à l'affirmation d'un être absolu ² ».

1. *Saggio*, V, p. 224, 225.

2. *Ibid.*, V, p. 278.

Le philosophe italien ajoute : « Kant regarde ces deux propositions (la thèse et l'antithèse) comme des produits de notre raison et n'y voit que de simples manières de penser les choses¹. »

Kant ne dit pas précisément cela et il voit, dans les deux propositions dont se compose l'antinomie, autre chose que de simples manières de penser. *Dieu existe-t-il?* C'est là, pour le philosophe allemand, un problème que la raison spéculative ne peut trancher ni dans un sens ni dans l'autre; par conséquent elle ne le résout pas par la négative. Dans les objets transcendants elle voit au moins des possibilités, des questions réservées, ce qui est déjà quelque chose : c'est, au moins, si l'esprit parvient à élever un semblable édifice, une pierre d'attente pour une métaphysique qui différerait de l'ancienne.

De plus, dans la pensée de Kant, ce problème purement spéculatif ne doit pas se séparer du dogmatisme que contient la *Critique de la Raison pratique*. C'est là une considération qui semble n'avoir jamais attiré l'attention de Galluppi. Des possibilités qui, dans un même système et sous l'action d'une même pensée, se changent en *croyances certaines*, de telles possibilités ne sont pas que de simples manières de voir. Dans l'arrière-plan de sa pensée l'auteur de la *Critique* réserve toujours l'affirmation de la réalité des noumènes et s'appuie sur elle. C'est une attitude intellectuelle dont on peut, certes,

1. *Saggio*, I, p. 293.

contester la légitimité, mais il faut en tenir compte dans une interprétation de la philosophie de Kant.

Dans l'*Idéal de la Raison pure* Kant entreprend de démontrer la vanité des arguments de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême. Il y a, dit-il, trois espèces d'arguments possibles : ou bien, on part de l'expérience pour s'élever, suivant les lois de la causalité, jusqu'à la cause suprême hors du monde ; ou bien, faisant abstraction de toute expérience, on conclut *a priori* d'un simple concept à l'existence de cette cause suprême. C'est la preuve *ontologique*. Si, maintenant, l'esprit part d'une expérience indéterminée, c'est-à-dire de l'existence de choses quelconques, l'argument qu'il emploie ainsi est *cosmologique* ; si, au contraire, il s'appuie sur une expérience déterminée, c'est-à-dire sur les qualités particulières d'ordre et d'harmonie que manifeste le monde sensible, il formule l'argument *physico-théologique*¹. Or, ajoute Kant, « la raison n'avance pas plus dans une voie (dans la voie empirique) que dans l'autre (dans la voie transcendantale), et c'est vainement qu'elle déploie ses ailes pour s'élever au-dessus du monde sensible par la simple puissance de la spéculation² » : dans cet effort, en effet, elle sort du domaine de l'expérience possible, en dehors duquel, d'après la *Critique*, les idées de la Raison pure sont dénuées de toute valeur objective.

Kant commence par la preuve ontologique, car les

1. *Critique*, p. 489 suiv. Hartenstein, p. 404.

2. *Ibid.*, p. 490.

deux autres, dit-il, en dépendent et la supposent.

Galluppi accepte sans restriction la critique du philosophe allemand sur ce point ; il la reproduit avec complaisance ; il y trouve des « réflexions solides¹ ».

« L'argumentation de Kant, ajoute-t-il, se réduit à ceci : la proposition *l'être infini existe* ne peut être qu'analytique ou synthétique. Si elle est analytique, le prédicat, *l'existence*, est renfermé dans la notion du sujet : on ne le conclut pas, on le répète, on se borne à dire que *le sujet existe parce qu'il existe*. Si la proposition est synthétique, la négation du prédicat n'entraîne pas celle du sujet et le jugement cesse d'être nécessaire². » Ce raisonnement est exact, conclut Galluppi, mais on pourrait s'en servir contre Kant lui-même. Il établit, en effet, qu'il ne peut y avoir de jugements nécessaires que les jugements analytiques. Mais cela même, n'est-ce pas déclarer impossibles les jugements à la fois nécessaires et synthétiques ? et si l'on ébranle cette assise fondamentale, que reste-t-il de tout le criticisme³ ?

Dans la critique de l'argument cosmologique, Kant conteste à la métaphysique le droit de passer des réalités contingentes à l'affirmation de l'être nécessaire, puisque le principe de causalité, qui seul pourrait rendre possible ce passage, « n'a de valeur que dans le monde sensible et n'a plus même de sens hors de ce

1. *Saggio*, V, p. 279. Voir p. 279 à 284.

2. *Saggio*, V, p. 282.

3. *Ibid.*

monde ». De plus, en partant du fini, nous ne pouvons jamais conclure l'existence d'un être infini, si ce n'est en rapprochant ces deux termes par la preuve *a priori*. L'expérience, en effet, n'a ici d'autre rôle que de nous permettre de passer à l'affirmation de l'existence d'un être nécessaire en général, mais elle ne démontre pas que cet être soit parfait. Pour passer du concept de la nécessité à celui de la perfection, il faut affirmer l'identité de ces deux concepts, ce qui est revenir à la preuve ontologique ; et la faiblesse de cette preuve rejaillit sur l'argument cosmologique lui-même.

Je ne crois pas difficile, dit Galluppi, de dissiper tous ces sophismes. « Nous refusons d'admettre l'argument ontologique, parce qu'on y passe d'un simple concept à une réalité... L'argument cosmologique procède autrement. La proposition *a priori* qu'il contient est prise seulement comme hypothétique ; la proposition expérimentale réalise l'hypothèse et la réalité ressort légitimement de la conclusion. *Si quelque chose existe, l'absolu existe* : cette proposition est *a priori*, mais elle est purement hypothétique, on n'y tient aucun compte de l'expérience. Or, *quelque chose existe*, voilà l'affirmation empirique, qui fait de l'hypothèse une réalité, et cette réalité se transmet elle-même à la conclusion : *donc l'absolu existe*. Il y a une différence essentielle entre l'argument ontologique et l'argument cosmologique : la passer sous silence est une erreur impardonnable¹. »

1. *Saggio*, V, p. 288, 289.

La preuve *a priori* repose, en définitive, sur la règle posée par Descartes : *On peut affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire* : l'argument cosmologique ajoute à cette règle une restriction essentielle : on peut affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire, *pourvu que la réalité de cette chose ait été bien établie*¹.

L'argument ontologique constitue un raisonnement pur, dans lequel n'entre, par conséquent, aucune prémisses expérimentale ; l'argument cosmologique est un raisonnement mixte ; le premier prend son point de départ dans une simple idée, le second, dans une réalité constatée ; dans celui-là toutes les propositions *a priori* sont absolues, la proposition *a priori* est simplement hypothétique dans celui-ci ; dans le premier, l'existence n'est pas donnée, mais posée d'une manière tout arbitraire ; dans le second, elle est une donnée immédiate de l'expérience².

Il ne nous reste plus qu'à examiner l'argument des causes finales qui repose sur une *expérience déterminée*, c'est-à-dire sur l'ordre et l'harmonie que présente le monde.

Cet argument, dit Galluppi, renferme deux propositions : d'abord, *de la constatation des effets on peut conclure à l'existence d'un plan, d'un dessein* ; puis, *un ordre se manifeste dans l'univers*.

La première proposition est tellement évidente et

1. *Ibid.*, p. 289. Voir *Lettres philosophiques*, I, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 290-291.

acceptée de tous qu'il est inutile de s'y appesantir. Quant à l'existence de l'ordre dans le monde, nous ne pouvons, sans doute, démontrer que toutes les parties de l'univers soient disposées d'après un plan concerté ; car, pour cela, « il faudrait connaître la fin générale de la création, la nature tout entière et les rapports de toutes les parties entre elles, ce qui dépasse les forces de l'esprit humain¹ ». Il nous est possible, cependant, de déterminer un certain nombre de fins particulières, de découvrir l'ordre admirable que révèlent certaines parties de la nature ; et ainsi, par voie d'analogie, nous pouvons juger sûrement de l'ordre de l'univers tout entier².

Kant objecte à cette preuve que, les choses que nous observons dans le monde étant finies, l'ordre de l'univers ne prouve tout au plus qu'une cause très puissante, très sage, mais conclure de la puissance, de la sagesse de cette cause à sa perfection, c'est retourner encore à l'argument ontologique.

Le philosophe allemand ne parlerait pas ainsi, répond Galluppi, s'il avait mieux compris l'usage des idées métaphysiques dans leur application aux données de l'expérience. Si nous affirmons la perfection, la sagesse et la puissance *infinies* de l'être suprême, ce n'est pas

1. Galluppi ajoute : Kant a tort de dire que toute la force de la preuve cosmologique repose sur la démonstration de l'infinité de l'absolu : il ne s'agit pas ici d'infinité, mais seulement d'immutabilité. Si l'absolu est immuable et si le monde est soumis au changement, l'absolu est distinct du monde. *Saggio*, V, p. 294-295.

2. *Saggio*, V, p. 303, 304 suiv.

du tout en nous appuyant uniquement sur les marques d'ordre et de sagesse que nous saisissons dans la nature¹. La constatation de cet ordre nous fait simplement conclure à l'existence d'une intelligence ordonnatrice; mais, pour affirmer sa perfection, nous faisons appel au concept de l'absolu dont nous avons, par ailleurs, démontré la réalité². « En faisant l'analyse de l'idée de l'absolu, nous trouvons qu'il est immuable, infini; l'infinité est donc comprise dans l'idée de l'absolu³. » L'absolu est doué d'intelligence et de sagesse, l'ordre du monde le prouve; et, comme, en même temps, il est infini, nous déclarons que sa sagesse et son intelligence sont infinies. Quoi de plus raisonnable, de plus conforme aux lois de la pensée?

Quant à l'unité de la cause ordonnatrice, elle découle, de la même manière, de l'analyse de l'idée d'absolu : ce qui est absolu est infini, et ce qui est infini est nécessairement un⁴.

1. *Saggio*, V, p. 337. « Noi non deduciamo i gradi d'intelligenza e di potenza dell' assoluto da gradi di realtà che si trovano negli effetti; ma deduciamo l'infinità dall' idea positiva dell' assoluto. »

2. *Saggio*, V, p. 291 : « Dopo d'avere stabilito la realtà dell' assoluto colla prova cosmologica, la metafisica incomincia a ragionare a priori; essa s'impegna a provare : I, l'assoluto è immutabile; II, l'assoluto è infinito, etc. » Cf. *ibid.*, p. 293 : « Si può dunque legittimamente, dopo che si è partito dalla esperienza, e stabilita la realtà di un concetto, ragionare a priori su di questo, per ottenere delle conoscenze analitiche dell' oggetto di cui si tratta. »

3. *Ibid.*, p. 337. Cf. *Elementi*, I, 277 et 283.

4. *Saggio*, V, p. 338 : « La causa dee esser fornita di qualità che la rendano sufficiente a produrre l'effetto : è questo il principio legittimo, che dee guidarci ne' raziocini con cui saliamo dall' effetto alla causa. Un

Kant objecte encore que, dans cet argument, nous raisonnons au sujet des productions de la nature d'après leur analogie avec les productions de l'art humain. Nous pouvons conclure de l'horloge à l'horloger parce que l'un et l'autre appartiennent au monde sensible; au contraire, conclure de la nature à Dieu, qui n'est jamais un objet d'expérience, c'est faire un raisonnement transcendantal. Le philosophe italien répond que d'un effet saisi dans l'expérience la raison peut très légitimement conclure à l'existence d'une cause qui ne tombe pas sous les sens et dont la nature diffère de celle de l'effet¹.

Kant se trompe quand il ne voit dans la preuve tirée des causes finales qu'un argument purement *analogique*. Dans le raisonnement analogique, dit Galluppi, l'esprit passe d'un effet donné à un autre effet non donné, *mais semblable*. Or, dans l'argument qui nous occupe, l'analogie ne peut entrer en aucune manière, puisque la cause suprême, que nous déduisons, est *unique* et n'a rien qui lui ressemble².

Le philosophe allemand se trompe enfin quand il

tal principio appunto ci guida nel raziocinio con cui dall' ordine dell' universo deduciamo un' intelligenza infinita. L'ordine dell' universo è contingente e condizionale. La causa che produce de' contingenti dee essere assoluta ed intelligente. Un essere assoluto è infinito; l'intelligenza creatrice ed ordinatrice dell' universo è dunque infinita; se è infinita, è unica. Noi non facciamo altra cosa, se non che adornar la causa di qualità necessarie alla produzione dell' effetto dato. » Cf. *Elementi*, II, p. 408, 409.

1. *Saggio*, V, p. 341.

2. *Ibid.*, p. 341, 342. Cf. *Elementi*, II, p. 44, n° 28.

prétend que cet argument conclut tout au plus à un architecte du monde et non à une cause créatrice : « Si les atomes de la matière peuvent subir l'action de la cause ordonnatrice de l'univers, c'est qu'ils ne possèdent pas une existence absolue, qui ne saurait se concilier avec cette contingence dans la forme. Ils sont donc conditionnés et, par conséquent, produits par l'absolu ¹. »

La grande erreur de Kant a été d'ignorer la vraie nature du raisonnement mixte, ou plutôt, pour remonter plus haut encore, tout le vice de la *Critique* vient de ce que le philosophe allemand dénature la fonction logique de la raison ².

Pour Kant, en effet, le procédé logique de l'esprit dans le raisonnement se ramène à établir un rapport, une connexion entre le conditionné et sa condition ³.

Par rapport à la conclusion, la majeure ou proposition générale joue simplement le rôle de condition, et comme la raison ne s'arrête jamais à une explication prochaine, elle remonte, par une régression indéfinie, de proposition en proposition : elle ne s'arrête jamais, parce que l'inconditionné ne lui sera jamais donné. Dans

1. *Saggio*, V, p. 345.

2. *Saggio*, V, p. 192 : « La dialettica trascendentale ha errato nel determinare la legge formale del raziocinio, non avendo conosciuto consistere questa nell' identità; e questo è il suo primo errore fondamentale. Ella inoltre ha erroneamente riguardato la massima : *dato il condizionale si dee ammettere l'assoluto*, come un principio sintetico, laddove è un principio analitico, è questo è il suo secondo errore fondamentale. »

3. *Critique*, p. 297; Hartenstein, p. 249 suiv.

son usage logique, la raison n'est qu'une faculté de liaison et d'enchaînement.

Il n'en va pas de même de la *fonction transcendante* : ici, la raison s'élève à une majeure universelle, inconditionnée et, par conséquent, nécessaire ; elle embrasse la série tout entière des conditions que suppose chaque conditionné ; elle pose *l'absolu* au moyen duquel s'accomplit l'unité de la connaissance. Mais ce n'est là qu'une *fonction transcendante*.

Cette théorie est un échafaudage d'erreurs, remarque Galluppi : si l'esprit est persuadé de la vérité d'une conclusion, c'est qu'il existe un rapport d'identité entre cette dernière et les prémisses du raisonnement : l'identité constitue la foi formelle de tout raisonnement¹.

De plus, le philosophe allemand semble jouer sur cette expression de *conditionné*. Il ne se rend pas compte qu'il y a une grande différence entre la connaissance d'un être conditionné et l'existence même de cet être. « Dans le raisonnement, la connaissance d'un objet conditionné n'est pas nécessairement conditionnée, car les prémisses peuvent fort bien être constituées par une vérité primitive de fait ; et, d'autre part, l'affirmation d'un absolu dans la conclusion peut elle-même être conditionnée : la connaissance d'un effet peut être la condition de la connaissance de la cause². » « Si la loi formelle du raisonnement était telle que Kant la décrit,

1. *Saggio*, V, p. 181. Voir plus haut, page 45, 46.

2. *Saggio*, V, p. 182.

l'esprit devrait partir de la conclusion pour s'élever aux prémisses¹ », partir de la condition, de l'absolu, pour affirmer le conditionné. Or, c'est précisément le contraire qui a lieu : l'esprit constate l'existence du conditionné et pose, par une application du principe d'identité, la réalité de l'absolu. Si, dans le raisonnement, nous passons, comme le prétend Kant, des principes aux conséquences, de l'absolu au conditionné, la loi formelle de la raison, dans son usage logique, devrait s'énoncer ainsi : *l'absolu étant donné, le conditionné doit être donné avec lui*. Mais un tel principe est inadmissible : l'absolu, selon le criticisme, n'est jamais une donnée de l'expérience.

« Ce principe de la Raison pure, continue Kant², est visiblement synthétique, car le conditionné se rapporte, sans doute, analytiquement à une condition, mais non à l'absolu. » Et, comme les jugements synthétiques *a priori* ne sont valables que dans les limites de l'expérience, l'affirmation d'un absolu réel est toujours illusoire et illégitime.

Galluppi a déjà fait, plus haut, la critique des jugements synthétiques *a priori* : il y renvoie le philosophe allemand³.

D'ailleurs, ajoute-t-il, que le subterfuge qu'emploie ici Kant est vain et sophistique ! il est obligé de convenir que le conditionné suppose *analytiquement* sa condition,

1 *Ibid.*

2. *Critique*, p. 300 ; Hartenstein, p. 253.

3. *Saggio*, V, p. 190-191.

mais il nie que cette condition soit posée comme *inconditionnée*, comme si une condition conditionnée était suffisante pour s'expliquer elle-même, et avec elle, toute la série des êtres conditionnés¹!

La réalité de la connaissance ne peut se fonder que sur l'expérience : Kant dénature tout ensemble les données de la conscience et celles des sens; il ne voit dans les intuitions sensibles en général que de pures apparences; il refuse d'admettre, à l'origine de la connaissance, certaines vérités de fait indiscutables : toute réalité s'évanouit sous l'action dissolvante de la critique. Le philosophe allemand se confine dans sa propre pensée; il se condamne à ne poser jamais que des affirmations purement logiques; partant des lois mêmes de l'esprit, il ne peut aboutir qu'à un vain formalisme et à un scepticisme qui embrasse dans son doute la réalité même du sujet pensant.

Le grand problème de la critique consiste à déterminer si les lois de la pensée expriment, au moins d'une

1. *Saggio*, V, p. 192-193.

Galluppi semble abuser ici d'une phrase de Kant et commettre une erreur assez lourde. Voici ce que dit Kant : « Le conditionné se rapporte, sans doute, analytiquement à une condition, mais pas à l'absolu : Denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend ein Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte » (*Raison pure*, Hartenstein, p. 253). Il ne faut pas en conclure, comme le fait Galluppi, que, pour le philosophe allemand, la condition totale du conditionné soit elle-même conditionnée. Ce que Kant a en vue ici, c'est uniquement le caractère synthétique de la proposition en question, comme le texte d'ailleurs l'indique clairement : « Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn, etc. », plus haut (*Ibid.*).

certaine manière, les lois mêmes de la réalité : le rapport de l'esprit aux choses, tel est le point sur lequel se concentrent tous les efforts de la métaphysique.

Galluppi se propose de perfectionner la doctrine de Kant ; il croit y arriver en attribuant à la conscience la perception immédiate des réalités en soi, le moi et le monde externe. Ce sont ces vérités primitives de fait qui donnent un contenu à la pensée ; leur objectivité déteint, de quelque manière, sur les lois de l'esprit et leur donne une valeur réelle ; elles fondent, pour la métaphysique, la possibilité « de poser la réalité de certains objets situés en dehors de l'espace et du temps et inaccessibles à nos moyens d'observation ¹ ».

« La réalité de la métaphysique en général se fonde sur les propositions suivantes : 1° le principe de causalité est analytique ; 2° il est une loi réelle des choses en soi ; 3° étant donné le conditionné, l'esprit est obligé d'admettre la série complète de ses conditions, c'est-à-dire l'absolu ; 4° cette affirmation découle du principe même de causalité et constitue, par conséquent, un jugement analytique. Toutes ces propositions, je les ai démontrées d'une manière évidente : j'ai donc établi la valeur réelle de la métaphysique ². »

Cette confiance que Galluppi avait dans la valeur de sa théorie, il nous est difficile de la partager.

Le philosophe italien maintient avec énergie la réalité objective de l'expérience ; il regarde comme réelles

1. *Saggio*, V, p. 356.

2. *Saggio*, V, p. 357-358.

et immédiates les relations qui existent dans la conscience entre le sujet et ses modifications, entre le moi cause et ses effets volontaires; mais, nous l'avons vu, sous l'influence de Kant, il fait suivre cette expérience première d'une expérience seconde dans laquelle les rapports nécessaires qui unissent, dans nos jugements, le prédicat et le sujet, sont purement subjectifs et rappellent d'assez près — *mutatis mutandis* — les catégories *a priori* de la *Critique de la Raison pure*.

L'influence de Kant sur Galluppi se trahit encore bien davantage dans la grave question de la valeur de la connaissance.

Qu'est-ce que la métaphysique pour le philosophe italien? Il la définit « la science de l'entendement humain », « la science qui lie le conditionnel à l'absolu ».

Cette définition, il reconnaît la devoir à Kant, et il ajoute : « la détermination du mot *métaphysique* est utile, parce qu'elle force le penseur à distinguer les connaissances métaphysiques de toutes les autres ¹ ».

Galluppi ne s'en cache pas : il entend par connaissances métaphysiques celles qui n'expriment pas une *réalité* objective; les principes qui fondent la métaphysique se ramènent finalement à la notion subjective de l'identité : ils n'ont qu'une valeur purement formelle et logique. C'est là une vue familière à Kant, et Galluppi l'accepte sans réserve. Avant Kant, dit-il, « tous les philosophes donnaient aux notions *a priori*, considérées en

1. *Saggio*, V, p. 355-356.

elles-mêmes, une valeur absolue. Pour le penseur allemand, elles sont vides de toute réalité, elles ne sont que de simples modes de notre faculté de connaître : l'ordre transcendantal est purement idéal. Cet *idéisme transcendantal* est précisément ce qui donne à Kant une place à part dans l'histoire de la philosophie... l'ordre transcendantal n'est pas réel, mais seulement idéal ».

L'auteur du *Saggio* ajoute : « Cet *idéisme transcendantal* me paraît incontestable, et il révèle chez Kant, non pas seulement une pensée originale, mais une *pensée vraie*, très utile au progrès de la science. Si je trouve en moi une notion que les objets ne me donnent pas, de quel droit supposerais-je qu'un objet lui corresponde au dehors ¹? »

Il y a surtout, dans le *Saggio*, un chapitre que Galluppi consacre tout entier à cette grave question : il l'intitule *Critique de l'Ontologie*². Le langage du philosophe italien dissiperait tous nos doutes, s'il nous en restait encore après la déclaration formelle que nous venons de lire. Galluppi se propose d'examiner et, en

1. *Saggio*, V, p. 367 suiv. : « Le notizie pure, dice Kant, sono in se stesse vuote di qualunque realtà : esse sono semplici modi della nostra facoltà di conoscere, quindi l'ordine trascendentale è semplicemente ideale... »

« Questo idealismo trascendentale mi sembra incontrastabile ; e palesa nell'autore del criticismo non solo un pensiero originale, ma eziandio un pensiero esatto, che serve al progresso delle scienze. » Cf. *ibid.*, p. 368.

Voir dans *Rivista scientifica filosofica*, anno 1889, Rumolard, Milano, Lettres inédites de Galluppi, adressées probablement à Mamiani.

2. *Saggio*, V, ch. v, p. 453 suiv.

fait, il rejette absolument la conception que Wolff se fait de l'ontologie. Or, quelle est cette conception? « L'ontologie, dit Wolff, à la suite d'Aristote, est la science de l'être en général, de l'être, en tant qu'être¹. » « Elle étudie aussi les premiers principes et les premières notions dont l'esprit fait usage dans tous ses raisonnements. »

La grande erreur de ce philosophe, écrit Galluppi, est d'accorder à ces notions une *vraie valeur objective*²: au lieu de faire une critique de ces idées, une *idéologie*, il s' imagine atteindre immédiatement les êtres. Pour l'auteur du *Saggio*, les notions premières — et il faut, sans doute, entendre par là l'identité et la diversité qui sont l'élément essentiel de toutes les connaissances nécessaires — sont par elles-mêmes purement subjectives et ne nous apprennent absolument rien de la réalité. « L'esprit humain peut sans doute combiner ses idées³ »; mais dans la synthèse idéale, c'est-à-dire quand il s'agit de connexions nécessaires, ces combinaisons n'ont qu'une valeur purement logique: « La possibilité intrinsèque la nécessité absolue, l'impossibilité intrinsèque, ne sont que dans notre esprit: elles expriment les lois de notre pensée et non les lois réelles des choses en soi⁴. » Quand l'esprit pense l'être, il n'affirme, en aucune manière, en dehors de lui, l'exis-

1. *Ontologia*, § I. *Saggio*, V, p. 453.

2. *Saggio*, V, p. 454. — Voir aussi *Rivista di filosofia scientifica*, 1888-1889. Milano, Rumolard, p. 675. Lettere inedite del Galluppi.

3. *Saggio*, V, p. 457.

4. *Ibid.*, p. 459.

tence réelle ou possible d'aucun être particulier¹, et s'il établit des rapports nécessaires, ce n'est pas qu'il y soit conduit de quelque manière par les données mêmes de l'expérience, « c'est qu'il y est nécessité² » par ses propres lois³.

Nous disons que $5 + 7 = 12$: nous ne voulons pas affirmer par là qu'il en soit ainsi dans la réalité, nous constatons seulement « *che ponendo 5 + 7, si pone 12 e che non può non porsi 12*⁴ ». « C'est là simplement une loi de la pensée humaine⁵. » On prétend, continue Galluppi, que l'esprit ne crée pas les vérités intelligibles, qu'il les saisit comme un objet qui s'offre à sa contemplation et à son intelligence. Mais la vérité, étant un jugement, ne peut se trouver que dans l'esprit⁶.

Et comme, d'autre part, le philosophe italien nie absolument que Dieu puisse être le lieu des intelligibles⁷, il arrive à cette conclusion que les vérités nécessaires n'étant ni données dans l'expérience, ni garanties par la pensée divine, ne sont que de simples constructions qui expriment la nature et la manière d'être de l'esprit.

Ainsi, Galluppi admet avec Kant que les propositions nécessaires n'ont qu'une valeur purement logique : la

1. *Saggio*, VI, p. 425, 426.

2. *Saggio*, V, p. 457.

3. Cf. *ibid.*, p. 501-502-507.

4. *Saggio*, V, p. 457.

5. *Ibid.*, p. 512.

6. *Ibid.*, p. 469.

7. *Ibid.*, 472-473-499.

fonction de l'esprit n'est pas de voir la vérité, mais de lier des concepts ou des propositions, et le philosophe italien va si loin dans cette voie qu'il semble oublier ce qu'il écrivait d'abord pour échapper au pur subjectivisme de Kant.

Il nous disait que les notions subjectives, et, par conséquent, toutes les connaissances nécessaires, reçoivent une valeur objective des données réelles auxquelles elles s'appliquent : c'était là, au fond, se montrer encore très fidèle disciple du philosophe allemand ; mais, à présent, il va plus loin et refuse aux rapportseux-mêmes toute valeur réelle. « Dans cette proposition : *A est la même chose que A, ou A est non divers de A*, il n'y a rien d'objectif, si ce n'est l'objet A lui-même¹. » Ainsi, la réalité de l'objet A ne communique aucune objectivité à l'affirmation de l'esprit².

Enfin, Galluppi eut avec Rosmini, sur ce sujet, une polémique qui nous permet de saisir, sans ambiguïté possible, le vrai fond de sa pensée. La difficulté que soulevait Rosmini était celle-ci : le sujet pensant est un être contingent, comment peut-il être la source de ce que nos connaissances contiennent de nécessaire ? Gal-

1. *Saggio*, V, p. 478. — *Ibid.*, p. 484. « Nell' enunciata proposizione, l'Essere esprime un idea oggettiva... *diverso* è un aggettivo metafisico ed esprime una veduta semplice del nostro spirito alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito, il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obligato in conseguenza a supporre un secondo termine del rapporto, Questa necessità è però interamente soggettiva, e questo secondo non è alcuna cosa fuori dello spirito. »

2. Cf. *Saggio*, V, p. 507-522-523-553-498. — *Ibid.*, 489.

luppi lui répond : nos connaissances, comme telles, n'ont rien de nécessaire, elles ne sont que de simples modifications de notre âme.

Mais quoi? l'esprit ne possède-t-il pas des vérités nécessaires et d'une universalité absolue? Je ne le nie pas, poursuit Galluppi, « mais je soutiens que cette nécessité est une loi *logique* de la pensée, et ce serait une erreur que d'en faire une nécessité *métaphysique*¹ ». C'est une nécessité purement subjective².

Ailleurs³, le philosophe italien déclare encore plus expressément son relativisme intellectuel. « Je ne crois pas, dit-il, qu'il y ait une nécessité métaphysique distincte de la nécessité logique. La nécessité logique est une nécessité de la pensée, c'est-à-dire une nécessité du sujet pensant. Une telle explication détermine suffisamment l'origine de cette nécessité : elle réside dans la nature du sujet, dans la nature de l'entendement. Nous n'avons pas à chercher d'autre cause efficiente de cette nécessité; qu'il nous suffise d'en connaître la cause formelle. »

Que toutes ces expressions nous rappellent de près la doctrine de Kant!

1. « Questa necessità... è una legge logica del pensiero umano e sarebbe un errore il confonderla con una metafisica necessità. »

2. Lettre de Galluppi à Rosmini, 9 février 1830, publiée par la *Sapienza*, anno VII, vol. XI, p. 160.

3. *Ibid.* Lettre du 23 avril 1830. « Essa è una necessità del pensiero umano, ciò vale quanto il dire, essa è una necessità del soggetto pensante; l'origine di tal necessità mi sembra dunque già determinata, essa è nella natura del soggetto, nella natura del nostro intendimento. » Cf. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, p. 80.

Mais si les propositions nécessaires n'ont qu'une valeur purement logique, on ne voit plus comment Galluppi peut maintenir la réalité des termes conclus, et, en particulier, justifier l'affirmation de l'objectivité réelle de l'absolu.

L'élément subjectif, nous dit-il, devient objectif par son union avec les données sensibles. C'est là une vue qu'il doit à la philosophie de Kant; il l'accepte telle quelle, sans se demander si elle a besoin d'être justifiée. Ou le rapport est saisi dans les choses et ne fait que les traduire en langage logique, et alors il n'a rien de subjectif; ou il vient uniquement de l'esprit, et, dans ce cas, son union avec une donnée réelle ne modifie en aucune manière sa nature; il reste subjectif, puisqu'il est la forme sous laquelle nous pensons la réalité.

Galluppi semble avoir soupçonné ce point faible de sa théorie, et, pour conserver à la notion de l'absolu sa réalité et sa valeur objective, il établit ici une distinction entre les différentes notions subjectives :

« Les unes, dit-il, sont subjectives quant à leur origine et leur valeur, telles sont les idées des relations logiques; la notion de l'infini n'est subjective que quant à son origine : elle possède une véritable valeur objective ¹. »

Cette distinction a son importance; malheureuse-

1. *Elementi*, I, p. 216, n° 167. « Distinguo due specie d'idee *soggettive*, alcune *soggettive* riguardo alla loro origine ed al loro valore : tali sono le idee delle relazioni logiche; altre sono *soggettive* riguardo alla loro origine solamente, ma *oggettive* riguardo al valore : tale è l'idea dell' Infinito. »

ment, la manière dont Galluppi cherche à la justifier est sujette à plus d'une critique.

« La notion de l'infini est une idée de la raison : par son origine elle est subjective. Elle diffère cependant des notions subjectives d'identité et de diversité en ce que ces dernières ne représentent que de simples rapports, tandis qu'elle-même exprime un être. Dans celles-là l'esprit, mis en présence des termes, pose la relation elle-même; dans celle-ci, l'esprit, en possession tout ensemble de l'un des termes et du rapport lui-même, n'a plus qu'à poser le second terme¹. »

Il s'agit de savoir de quel droit nous affirmons la réalité de l'absolu. Galluppi ne répond pas à la question posée. Si l'esprit se trouve déjà en possession du rapport qui existe entre le conditionné et l'absolu, c'est apparemment qu'il possède aussi l'idée de l'absolu. Il n'y a ici qu'une simple constatation et le problème subsiste tout entier.

Cette explication suppose que l'esprit possède, au préalable, la notion de l'absolu². Mais, d'où vient cette idée? Elle ne peut venir, d'après Galluppi, ni de l'analyse des sentiments, puisque Dieu n'est pas une réalité

1. *Saggio*, IV, p. 255 : « La nozione dell' Infinito suppone come condizione la nozione del finito; ma essa è insieme un' idea della ragione, e perciò soggettiva, in quanto alla sua origine. Essa differisce dalle nozioni soggettive dell' identità e della diversità, perchè queste sono nozioni di rapporto e quella è la nozione di un essere. »

2. D'ailleurs, le monde ne peut être considéré comme conditionné que si l'on admet déjà la réalité de l'absolu, car ces deux termes sont corrélatifs.

donnée dans l'expérience, et que, d'autre part, le moi et le non-moi que nous atteignons directement sont toujours donnés comme finis et, par conséquent, comme relatifs et limités; on ne saurait non plus attribuer son origine à la synthèse réelle qui ne fait que copier la nature et ne dépasse pas les limites de l'expérience sensible; ni à la synthèse idéale, puisque, pour le philosophe italien, cette idée est autre chose qu'une simple relation logique et doit posséder une valeur objective réelle ¹. D'ailleurs, sur quoi repose l'exception que fait ici notre auteur en faveur de l'idée de l'absolu? Il nous a été tout à fait impossible de le trouver. Comment sait-il qu'elle exprime, non pas un simple rapport logique entre deux termes donnés, mais bien un être réel? Le point de départ, le conditionné, le limité, est, sans doute, dans la doctrine de Galluppi, une donnée concrète et empirique : il y a ici un terrain solide sur lequel il est possible de s'appuyer. L'absolu n'étant jamais pour nous une réalité sentie, ne peut être que le résultat d'un raisonnement; l'absolu n'est pas *donné*, il est conclu. Mais, pour passer à l'affirmation du terme conclu, il faut que la liaison nécessaire, que l'esprit établit entre ses idées, exprime le rapport même que les choses ont entre elles. Or, c'est là une condition qui ne peut se trouver réalisée dans la théorie du philosophe italien : qu'importe, dès lors, que le point de départ soit réel? Le terme conclu ne participe en au-

1. Voir CATTARA LETTIERI, *Le filosofia del Galluppi considerata rispetto all' origine e alla realtà del concetto di Dio*, p. 132.

cune façon à cette réalité, puisqu'il ne représente que la manière dont l'entendement lie ses concepts. La réalité du point de départ ne garantit l'objectivité du terme conclu que si l'esprit, au lieu de tirer de son fonds le lien qui unit les deux termes, le saisit, de quelque manière, dans la réalité elle-même. Il faut, en un mot, que ce soit un lien réel, qui tienne à la nature même des choses, et non une affirmation purement subjective de l'esprit.

D'ailleurs, si la relation nécessaire entre deux faits réels et donnés est déjà, dans la théorie de Galluppi, considérée comme subjective, à combien plus forte raison le sera aussi la relation entre un fait et une idée que le philosophe italien déclare subjective et due uniquement à l'activité synthétique de l'esprit!

Voici l'exemple que l'auteur du *Saggio* apporte à l'éclaircissement et, en même temps, à l'appui de sa théorie :

« Soient les deux nombres 16 et 32 : on demande quelle est leur raison géométrique. Nous divisons le second par le premier, et nous obtenons le quotient 2. L'exposant 2 est donc la raison géométrique de 16 et de 32. Ici les termes sont donnés, l'activité synthétique découvre simplement le rapport.

« Soient maintenant le nombre 16 et l'exposant 2 de la raison géométrique que 16 entretient avec un autre nombre. On demande quel est cet autre nombre. Nous l'obtenons en multipliant 16 par 2. »

Le premier de ces exemples où, deux termes étant

donnés, nous établissons entre eux une relation, nous représente, dit Galluppi, le rôle de la raison dans la formation des rapports logiques, subjectifs tout ensemble dans leur origine et leur valeur ; le second exemple nous montre « comment l'esprit, en possession d'un terme, le conditionné donné dans l'expérience, et de son rapport de dépendance, découvre l'autre terme. Ce terme est réel, parce que le rapport de causalité est lui-même réel¹ ».

Il était difficile, pour Galluppi, de choisir un exemple plus malheureux, car ici il ne s'agit, dans les deux cas, que de proportions numériques, que de rapports logiques, et l'absolu que l'esprit poserait de cette manière, ne serait pas un absolu réel ; ce serait la simple idée de l'absolu, et de cette idée, c'est l'auteur lui-même qui nous le déclare, l'esprit ne fera jamais sortir et, par conséquent, ne pourra jamais conclure une réalité quelconque.

Le philosophe italien appuie l'affirmation de l'absolu sur la *réalité* du principe de causalité ; mais ici encore il y a bien des confusions à dissiper.

En quoi consiste, pour Galluppi, la réalité du principe de causalité ? uniquement en ceci : c'est que la con-

1. *Saggio*, IV, p. 256.

« Nello stesso modo procede la sintesi nel produrre le due specie di nozioni soggettive. Essa o lega i termini dati colle nozioni soggettive d'identità e di diversità, e così costituisce l'esperienza comparata ; o pure dato il termine del rapporto nel condizionale offerto dalla esperienza, ed il rapporto stesso di dipendenza, scovre l'altro termine. Questo termine è reale, perchè il rapporto di causalità è reale, e non mica ideale, senza archetipo. »

science me donne, comme réelle, la synthèse qui existe entre le moi cause et ses volitions. Si le principe de causalité a une valeur objective, c'est que les deux termes sont donnés dans la conscience comme réels. Mais l'absolu n'est pas un objet d'expérience; les deux termes en question ne sont donc jamais donnés en connexion : le principe de causalité, tel que l'entend Galluppi, n'est d'aucune application ici.

De plus, nous l'avons vu, ce principe n'est qu'une application particulière du principe de contradiction et repose ainsi tout entier sur les deux notions fondamentales de l'esprit humain. Mais, dans la théorie qui nous occupe, les notions d'identité et de diversité « sont subjectives quant à leur origine et à leur *valeur*¹ ». On ne voit pas comment cette subjectivité ne rejaillirait pas sur le principe de causalité. L'auteur ne semble pas apercevoir cette conséquence toute naturelle de sa théorie; pour garantir la valeur objective du principe de causalité et assurer ainsi la possibilité de la métaphysique, il se met en contradiction avec lui-même et ne voit pas que ses propres principes lui interdisent de donner à cette loi de l'esprit aucune valeur objective réelle. La causalité ne peut être pour lui que la constatation purement empirique d'un simple fait de conscience ou une loi de l'esprit relative seulement au sujet pensant. C'est donc en vain qu'il fait appel à ce principe pour établir la réalité de l'absolu.

1. *Elementi*, I, p. 216, n° 167.

D'ailleurs, Galluppi accepte ce principe général de la philosophie de Kant, que tout ce qui est nécessaire dans l'esprit humain est *a priori* et subjectif : la liaison nécessaire que l'esprit affirme entre le conditionné et l'absolu tient donc uniquement aux lois mêmes de la pensée. C'est en vain que l'auteur du *Saggio* se débat contre ces conséquences inattendues de sa doctrine : les efforts qu'il fait pour y échapper ne mettent que davantage en relief l'impuissance où il se trouve de dégager sa pensée et de franchir les bornes du criticisme.

Il nous dit encore que, si l'esprit constate l'existence réelle du conditionné et, en même temps, aperçoit le rapport de dépendance qui existe entre ce *donné* et l'absolu, la réalité de ce dernier terme se conclut sans aucune difficulté. Mais d'où nous vient cette connaissance d'un rapport de dépendance ? Ne suppose-t-elle pas que l'esprit a déjà affirmé, au moins d'une manière implicite, l'existence et la réalité même de l'absolu ? D'où nous viennent l'idée et le besoin de rattacher le conditionné à autre chose que lui-même ? C'est là une démarche intellectuelle qu'il ne suffit pas de constater ; il faut la justifier. Galluppi passe à côté du problème et ne le résout pas.

S'il continue à donner à la notion de l'absolu une valeur objective, ce n'est qu'en contredisant l'esprit même de sa philosophie, et il ne le fait — plus ou moins consciemment — que sous l'empire de préoccupations purement morales et religieuses. Enfin, et c'est la conséquence générale de toute sa théorie, il

ne parvient pas non plus à se dégager complètement du subjectivisme, qu'il avait entrepris de combattre dans la philosophie de Kant. Au fond, aussi bien que le philosophe de Königsberg, il enferme le sujet en lui-même. Sans doute, ces deux penseurs se font une idée assez différente de la nature même de nos représentations, puisque Kant n'y voit que de simples *Erscheinungen*, tandis que Galluppi prétend bien saisir immédiatement dans le moi et le non-moi des réalités en soi et des substances; mais, par sa doctrine sur les motifs légitimes de nos jugements, le philosophe italien introduit dans sa théorie un point de vue plein de confusions et qui compromet singulièrement l'objectivité même de la connaissance¹.

L'esprit possède la vérité quand il affirme ce qui est²; et le sens intime, la conscience, voilà la seule garantie que nous ayons de la vérité de nos jugements³ : « toute la science de l'homme repose sur cette base unique de la conscience de soi⁴ ». Cela est vrai d'abord, dit Galluppi, des données empiriques, telles que le moi, ses modifications, le monde externe et ses qualités apparentes, dont nous ne pourrions parler, si la conscience ne nous les révélait. « La réalité des connaissances rela-

1. Les motifs légitimes de nos jugements sont, d'après Galluppi, le sens intime, les sens externes, la mémoire, l'autorité du témoignage, l'évidence, l'induction et le raisonnement. *Lezioni*, I, leç. xi. Voir aussi *Saggio*, VI, p. 10.

2. *Saggio*, VI, p. 4.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 11, 15.

tives à notre propre existence est fondée uniquement sur la conscience de nous-mêmes comme sur son motif à la fois immédiat et ultime¹. La réalité des connaissances relatives aux corps est fondée sur l'expérience externe comme motif immédiat et sur l'expérience interne comme motif ultime². » Si je crois à la réalité des corps, c'est que je les perçois immédiatement, mais je ne suis sûr de l'existence de cette perception et, par conséquent, de sa réalité, que par le témoignage de ma conscience.

Cela est vrai aussi des vérités historiques en général. « Si je crois à l'existence de Rome, c'est que ce fait m'est attesté par un grand nombre de témoignages qui constituent le motif immédiat de ma croyance. Si vous me demandez, maintenant, sur quel *motif immédiat* repose le fait même de ces différents témoignages, je vous répondrai qu'ils me sont garantis par ma mémoire, car je me souviens avoir entendu souvent parler de la ville de Rome. Si enfin vous voulez savoir pourquoi je me fie à ce témoignage même de ma mémoire, j'alléguerai la perception intérieure de ma conscience par laquelle je saisis en moi, actuellement, cet acte de mémoire³. »

Ainsi, nos affirmations reposent sur toute une série de témoignages immédiats adaptés aux différentes connaissances que nous pouvons avoir, mais finalement

1. *La realtà delle nostre conoscenze, relative al nostro essere, è fondata unicamente su la coscienza di noi stessi, come motivo immediato ed ultimo insieme.*

2. *Saggio*, VI, p. 26.

3. *Lezioni*, I, leç. XI, p. 921.

toute certitude repose sur le témoignage même de la conscience.

Il faut dire la même chose des propositions nécessaires en général. Quand, par exemple, je dis : $5 + 7 = 12$, le motif immédiat de ce jugement est la perception que j'ai de l'égalité entre les deux termes, mais cette perception elle-même n'est certaine pour moi que parce que la conscience me l'atteste : « La certitude de toutes nos connaissances est garantie uniquement par la conscience de nous-mêmes ¹. »

Enfin, les notions nécessaires elles-mêmes se ramènent, en dernière analyse, à de simples données de la conscience, et dans la théorie de Galluppi, elles ne peuvent avoir d'autre portée que celle d'une simple constatation empirique. « C'est du fait primitif de la conscience que se déduisent toutes les notions essentielles à l'entendement humain ². » « Le sentiment de notre propre existence, voilà l'origine de toutes nos connaissances ³. »

Kant se renfermait dans le subjectivisme de la pensée, le philosophe italien ne sort guère du subjectivisme du sens intime. Il reconnaît bien à nos jugements des motifs immédiats qui en garantissent, de quelque manière, la certitude, mais cette certitude est purement relative à nous. Il ne saurait être question, pour Galluppi, de critère au sens objectif du mot; et, d'ailleurs,

1. *Saggio*, VI, p. 27.

2. *Saggio*, V, p. 588.

3. *Saggio*, VI, p. 25.

on concevrait difficilement qu'il en fût autrement pour un philosophe qui ne reconnaît qu'une vérité purement logique. Tout le rôle des *motifs légitimes* se réduit donc à créer dans le sujet une persuasion intérieure que Galluppi appelle évidence¹.

Cette théorie du penseur italien est irréprochable tant qu'il ne s'agit que de l'affirmation des faits de conscience comme tels, mais c'est là une constatation de simple bon sens et comme une vérité enfantine : autant vaudrait dire que nous n'aurions aucune pensée si nous n'existions pas. Galluppi s'en tient à ce point de vue qui ne constitue que le point de départ de la science. D'ailleurs, pour ce qui est des propositions nécessaires, il ne se fait qu'une idée fort confuse de la valeur et de la signification des *motifs immédiats*. Il peut bien affirmer les faits dont il a conscience, mais il s'interdit à lui-même de poser, à leur sujet, la question de valeur. C'est un fait que l'esprit est nécessité, en additionnant $5 + 7$, à poser 12^2 ; c'est un fait encore que de la vue des choses qui commencent à exister, nous passons irrésistiblement à la cause qui détermine ce changement dans leur manière d'être; mais la conscience est impuissante à justifier la nécessité de ces différentes affirmations et à en garantir la valeur. Ici, le sens

1. *Lezioni*, vol. I, leçon XI, p. 92.

2. Cf. la phrase de Galluppi que nous citons plus haut (p. 166), « ponendo $5 + 7$, si pone 12 e non può non porsi ». *Saggio*, V, p. 457 et *ibid.*, p. 512. — « Questa assoluta necessità fuori del pensiero è un bel nulla. »

intime ne suffit plus : il faut faire appel à une faculté purement rationnelle ¹.

C'est là ce que Galluppi méconnaît : il se condamne, par là même, à n'offrir à la science que des vérités de fait; le domaine des vérités de droit lui est interdit. Il saisit dans l'esprit humain certaines nécessités logiques de penser : il doit se borner à cette simple constatation. La vérité consiste à affirmer ce qui est; mais cette affirmation ne dépasse pas le contenu de la conscience : « elle limite le vrai au réel, au donné ² ».

1. Cf. ERNEST NAVILLE, *La philosophie italienne*, par A. CONTI, p. 108. — « Galluppi ne sut pas se délivrer entièrement de la subjectivité kantienne. »

Voir aussi LASTRUCCI, *op. cit.*, p. 170 et p. 174.

2. LUIGI FERRI, *op. cit.*, I, p. 60.

« Si Galluppi, écrit A. Conti, cherche à prouver contre Kant la perception des réalités, il n'y réussit pas entièrement, parce qu'il ne fait pas une distinction assez exacte entre l'intelligibilité et la sensibilité des choses, c'est-à-dire entre les choses considérées comme objets de l'entendement et comme objets de sensation. » *Histoire de la Philosophie*, II, p. 500.

On lira aussi avec intérêt ce jugement de la *Nuova Enciclopedia popolare italiana* sur le caractère général de la philosophie de Galluppi : « Per quanto siano grandi i meriti di Galluppi nella ristaurazione degli studi filosofici in Italia, come apparisce specialmente nella confutazione del sensualismo e del materialismo francese, nella intelligenza ed esposizione chiara e precisa del criticismo, nella conoscenza profonda della storia della filosofia da Cartesio sino a Kant, la sua filosofia non esce dai limiti della semplice psicologia, o di quella maniera di filosofare che si fonde nella psicologia. Egli manca assolutamente di una metafisica; per lui la metafisica non è altro che l'ideologia, la quale non è già la esposizione scientifica e dialettica delle determinazioni dell' idea considerata in se stessa, cioè nel loro contenuto necessario ed universale, ma la semplice descrizione del modo nel quale le diverse rappresentazioni, che si dicono comunamente idee... si producono nella coscienza. »

CONCLUSION

Dans son étude sur la philosophie italienne, Mariane s'exprime ainsi : « Galluppi ne se rend nullement compte de sa position historique, et, par suite, il se produit comme un phénomène isolé et accidentel, ce qui fait qu'il ne commence qu'un mouvement artificiel et stérile¹. »

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici ne partagera pas cette appréciation : Galluppi se rattache, en effet, par des liens très étroits, aux philosophies antérieures, et loin d'être un phénomène isolé, son œuvre se présente tout ensemble comme un aboutissement et un essai de conciliation de ces différentes théories.

Mais l'historien que nous venons de citer se rapproche de la vérité lorsqu'il ajoute : « La philosophie de Galluppi peut être regardée comme une espèce d'éclectisme, dans le sens où ce mot a été appliqué de nos jours à l'école française qui reconnaît pour chef M. Cousin, c'est-à-dire dans le sens d'un assemblage arbitraire, extérieur et artificiel de plusieurs points de vue

1. MARIANO, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, Germer-Baillière, 1868, p. 24.

et de différentes doctrines ». Cette manière de juger l'éclectisme peut être contestée en ce qui regarde Victor Cousin ; elle traduit assez bien l'impression que nous laisse la lecture des écrits de Galluppi : trop souvent, en effet, nous n'y trouvons guère, avec, çà et là, des vues très heureuses et des analyses originales, « qu'un amalgame indigeste d'éléments divers qui ne sont pas vivifiés et harmonisés par un seul principe ».

Ce principe unique et vivificateur, voilà bien, en effet, ce qui manque le plus à l'œuvre du philosophe italien : sa pensée marque une transition entre l'ancienne philosophie et la spéculation allemande qui exercera désormais une influence, regrettée des uns, approuvée des autres, mais, en tout cas, incontestable et profonde, sur le développement de l'esprit humain.

L'œuvre de Galluppi ne contient pas une doctrine achevée ; c'est plutôt, si l'on peut dire, une philosophie de recherche, d'équilibre et comme de tâtonnement. C'est là surtout, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la cause de l'intérêt très vif qu'au point de vue de l'histoire de la philosophie elle présente. Elle sert d'ailleurs à découvrir la vraie portée et les tendances du mouvement intellectuel si prononcé qui se produisit au *xix^e* siècle en Italie : elle est, avant tout, une réaction contre le sensualisme et une introduction de la philosophie de Kant dans la Péninsule, et, à ce titre, elle indique d'avance les grandes lignes de la route que vont parcourir bientôt Rosmini, Mamiani et Gioberti.

Les influences que subit Galluppi se rattachent aux

trois périodes que nous avons signalées dans le développement de sa pensée.

Avec Descartes, il fonde toute la philosophie sur le fait primitif et indémontrable de la conscience : la réalité substantielle du moi et du monde externe, voilà les certitudes inébranlables dont il ne se départira jamais¹.

Avec les Écossais, et contre la théorie cartésienne, il soutient que nous entrons immédiatement en contact avec les corps externes, bien que, d'ailleurs, nous devions renoncer à pénétrer jamais leur nature intime et essentielle; mais il refuse d'admettre que la croyance à la réalité des corps soit le résultat d'un jugement ou d'un instinct spontané et irréfléchi : nous croyons aux corps, dit Galluppi, parce que nous les sentons.

Le philosophe italien dépasse aussi les théories de Reid et de Dugald Stewart, en enseignant que cette perception nous met en communication directe avec les substances elles-mêmes et non simplement avec leurs modes.

Avec les sensualistes, il rejette d'une manière absolue la théorie des idées innées et toute explication métaphysique des vérités nécessaires. A leur exemple, il confond trop souvent l'image et l'idée; il ne se fait qu'une notion fort imparfaite et confuse de la raison et de sa valeur; il ramène tout le travail de l'esprit à un double mouvement d'analyse et de synthèse qui s'exerce, sans d'ailleurs les modifier, sur les données de la sensibilité.

1. Sur les relations entre la doctrine des Descartes et celle de Galluppi, voir LASTRUCCI, *op. cit.*, p. 199-205.

Avec Kant, enfin, il distingue dans la connaissance deux éléments de provenance diverse, radicalement distincts, quoique toujours unis, la forme et la matière.

Il admet que l'esprit tire de son propre fonds, à l'occasion des intuitions sensibles, certains éléments subjectifs, qui, dans ce sens, peuvent être appelés *a priori*. Il va même, nous pensons l'avoir établi, jusqu'à supprimer toute relation d'efficiencce entre les objets de l'expérience et ces concepts subjectifs : pour Galluppi comme pour Kant, l'expérience ne présente à l'esprit qu'une occasion d'appliquer son activité particulière.

Ces différents points de vue, le philosophe italien se contente de les juxtaposer, mais l'influence du criticisme allemand semble l'emporter finalement, et, sous des expressions sensualistes, avec des habitudes d'esprit qui gardent encore plus d'un trait de la philosophie traditionnelle, et dans un moule qui n'était point fait pour encadrer une pensée critique, Galluppi introduit — et avec de multiples incohérences qui devenaient pour lui inévitables — sinon toute la doctrine, du moins l'esprit même de la philosophie de Kant.

La grande erreur de Galluppi a été, croyons-nous, de vouloir établir sur les fondements mêmes posés par la *Critique* de Kant une *philosophie de l'expérience*, c'est-à-dire, pour lui, une philosophie qui voit dans les réalités en soi des données immédiates de la conscience ou le résultat d'une conclusion légitime de l'esprit.

Au lieu de se perdre dans les efforts stériles d'une

conciliation impossible, et pour éviter, au moins, les multiples contradictions que présente son *Essai*, il aurait dû se déterminer franchement pour l'une des deux voies qui s'ouvraient devant lui.

Prenant pour son propre compte cette théorie fondamentale de la philosophie de Kant que l'esprit ajoute aux données sensibles certains éléments subjectifs qui les lient, les coordonnent et en font des objets de science, il devait, logique au moins en cela, suivre jusqu'au bout le philosophe allemand, dénier à la raison tout usage légitime de sa fonction transcendante et renoncer avec lui à démontrer jamais d'une manière apodictique la réalité de l'absolu.

C'était là, sans doute — ses écrits nous le manifestent assez — une position intellectuelle qui eût singulièrement répugné à Galluppi : l'idée de l'absolu et la réalité profonde de l'objet que représente cette idée, tiennent une si grande place dans sa philosophie que leur négation laisserait suspendues dans le vide, sans aucun point d'attache, les réalités secondaires, le moi et le monde externe. Mais alors il fallait rompre franchement avec le relativisme intellectuel qui découle de la *Critique* de Kant; accorder à l'esprit humain, non pas seulement le pouvoir d'établir un lien entre ses représentations, mais surtout la faculté de saisir dans les choses elles-mêmes les rapports réels qu'elles entretiennent; reconnaître, par conséquent, que les affirmations universelles et nécessaires que nous formulons expriment les rapports des choses et non les lois subjectives de la pensée,

qu'elles tiennent, non à la nature de l'esprit, mais aux exigences essentielles qui existent entre les idées; il fallait, en un mot, tout en s'appuyant sur l'idéologie, dépasser les bornes trop étroites que par elle-même elle imposerait à l'esprit humain et reconnaître que la philosophie de l'expérience, si on l'entend bien, s'élève de son propre mouvement jusqu'à une véritable philosophie de l'être.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Œuvres de Galluppi.

1805. — *Memoria Apologetica in difesa di questa proposizione* : « le supposte virtù dei pagani, perchè mancanti della vera carità, debbono dirsi peccati ». — Cet opuscule est à peu près introuvable. Un exemplaire en est conservé à la *Biblioteca angelica* de Rome.
1807. — *Dell' analisi e della sintesi*, Napoli, Giuseppe Veriento. Il nous a été absolument impossible de retrouver un seul exemplaire de cet opuscule. Voici ce que Galluppi nous en apprend dans son *Autobiografia* déjà citée : « Nel 1807 publicai un opuscolo sull' analisi e sulla sintesi, pei torchi di Giuseppe Veriento di Napoli. Ne feci tirare poche copie che ho regalato ai miei amici. Quest' opuscolo non fu molto noto, non essendosi esposto in vendita. » — Heureusement Galluppi nous a laissé dans le I^{er} vol. du *Saggio filosofico* un résumé de cet opuscule qui nous permet d'en saisir facilement l'esprit et la portée. Voir *Saggio*, I, p. 92-98.
- 1819-1832. — *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza o sia analisi distinta del pensiero umano con un esame delle più importanti quistioni dell' ideologia, del Kantismo e della filosofia trascendentale*, 6 vol. : I et II, 1819, Napoli, Domenico San-Giacomo; III, 1822, Messina, Pappalardo; IV et V, 1827; VI, 1832.
- 1820-1827. — *Elementi di Filosofia del Barone Galluppi*, Messine. Nous citons l'édition de Florence en deux volumes, 1837, Tipografia della Speranza.

1827. — *Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant*, en italien, Messine, 1827; trad. française de Peisse, Paris, Ladrangé, 1844.

1832-1836. — *Lezioni di Logica e di Metafisica*, composte per uso della regia Università di Napoli, 6 vol., Napoli.

1832-1840. — *Filosofia della volontà*, 3 vol., Napoli, Luigi Giachetti.

1841. — *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, Napoli, 1841. (Inséré en français dans le tome I^{er} des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales* « Savants étrangers ».)

1842. — *Storia della filosofia*, Napoli. Le premier volume seul a paru.

La filosofia di Vittorio Cousin tradotta e commentata.

Voir aussi dans *Epistolario completo di A. Rosmini* (13 vol. in-8°, Unione editrice, Torino, 1887, 1894), vol. III et IV, correspondance de Galluppi avec Rosmini.

Enfin il faut citer un assez grand nombre d'opuscules jusqu'ici inédits, plus ou moins étendus, et d'importance très inégale. Ils offrent cet intérêt particulier de nous indiquer les différents objets sur lesquels se sont portées les études du philosophe italien ¹.

Sul punto di partenza della Filosofia ¹, 165 pages.

Exposition de l'état de la philosophie précédemment à l'apparition de la philosophie critique, 174 p.

Schelling (en français), 138 p.

Osservazioni sopra l'opera di Damiron (Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle), 88 p.

Alcune riflessioni sopra Bayle, 31 p.

Sopra lo scetticismo di Bayle, 7 p.

Sopra la divisione delle Scienze, 104 p.

La filosofia delle Matematiche (39 quaderni).

1. Voir TULELLI, *Intorno alla dottrina ed alla vita politica del Galluppi*, Acad. scientif., Napoli, 1865. Opere inedite del Galluppi esistenti a Tropea presso i suoi discendenti.

Le chiffre indique le nombre de pages que contient le manuscrit.

Parmi ces opuscules inédits nous omettons de citer ceux qui n'offrent aucun intérêt philosophique.

- Exposition de l'Esthétique transcendantale et de la Logique transcendantale, 122 p.
- Frammenti relativi al sistema di Fichte, 194 p.
- Sopra la Definizione della Filosofia, 163 p.
- Examen critique de la philosophie de Robinet sur la nature de Dieu, 100 p.
- Schelling, 64 p.
- Dottrina di Reid sul senso comune, 85 p.
- Esame critico della filosofia tedesca, 126 p.
- Del pensiero umano, cioè del senso comune, del pensiero scientifico e del pensiero filosofico, 76 p.
- Esame dell' opera « Sistema della Natura » p. II^a.
- Sull' oggetto della Critica della Ragion Pura di Kant, 65 p.
- Considérations sur l'histoire de la théologie philosophique. Pensieri sul Panteismo, 20 p.
- Mémoire sur le système de Robinet relativement à l'origine de l'univers, 60 p.
- Dottrina di Hegel sopra la Divinità, 24 p.
- Principii fondamentali della Dottrina della Scienza, 11 p.
- Nozioni preliminari sulla Logica, 36 p.
- Della classificazione dei diversi sistemi sull' origine del mondo considerato nella sua relazione con la Divinità, 24 p.
- Su la storia della filosofia Jonica, 410 p.
- Della Scuola Italica, 33 p.
- Osservazioni sopra la dottrina dei filosofi pagani relativamente alla divinità, 23 p.
- Osservazioni sul dialogo di Platone : « il Fedone » e su la dottrina Platonica, 357 p.
- Analisi del Dialogo di Platone : « Il Menone e della Virtù », 21 p.
- Dottrina di Platone su la Divinità ricavata dai Dialoghi sopra le Leggi, 43 p.
- Osservazioni sul Dialogo di Platone : « l'Eutifrone », 92 p.
- Analisi del Dialogo di Platone : « il Teeteto », 96 p.¹.
- Analisi del Dialogo di Platone : « il Convito », 5. p.
- Osservazioni sulla logica di Aristotele, 90 p.
- Sul libro XII dei Metafisici, 68 p., e sul libro VIII dei Fisici di Aristotele, 13 p.
- I libri metafisici di Aristotele I. I.
- I libri metafisici di Aristotele, altro manoscritto, 13 p.
- Libro I dei Fisici di Aristotele, 3 p.
- Frammenti sopra Xenofanes e la Scuola Eleatica, 133 p.
- Alcuni pensieri sul mistero della S. S. Trinità e sul preteso Platonismo di S. Agostino, 16 p.

- Riassunto delle principali dottrine della filosofia morale e della teologia naturale, 265 p.
- Memoria sulla filosofia di Antonio Genovesi, 18 p.
- Sopra la semplice apprensione, 50 p.
- Frammenti da servire alla storia della filosofia, 208 p.
- Sul Paganesimo, 64 p.
- Memoria sul Platonismo di S. Agostino.
- « « Politeismo, 108 p.
- Altra memoria sul Politeismo, 324 p.
- Sopra la teologia del Paganesimo, 54 p.
- Su l'opera di Cicerone « Academicarum Questionum » Osservazioni e frammenti notabili, 54 p.
- Analisi critica della I^a Tusculana di Cicerone, 129 p.
- « dell' opera di Cicerone : « De natura Deorum », 204 p.
- Su la storia della Filosofia scettica, 169 p.
- Osservazioni e frammenti estratti dal Libro di Senofonte : Delle cose memorabili di Socrate, 277 p.
- Delle ipotesi Pirroniane del filosofo Festo, l. III, 260 p.
- Dottrina degli scettici sulle proposizioni condizionali e ipotetiche e sopra l'argomento, 74 p.
- Pensieri sulla Dottrina Orfica, 4 p.

II. — Études diverses sur Galluppi.

- MAMIANI. — *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*, Silvestri, Milano, 1836, vol. III, p. 189-197.
- ROSMINI. — *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 3 vol., Salviucci, Roma, 1830, passim.
- Diario filosofico di Alfonso...*, quatre dialogues de Rosmini sur les théories de Galluppi (publié pour la première fois dans la *Rivista Rosminiana*, février, mars, avril et mai 1908.)
- Annali civili del Regno delle Due Sicilie*, anno 1847. Dottrina professata a Napoli dal Galluppi, p. 76-100 et 159-160. Auteur anonyme.
- CATTARA LETTIERI. — *La filosofia del Barone Galluppi considerata rispetto all' origine ed alla realtà del concetto di Dio*, Amico Arena, Messina, 1854.
- Nuova Enciclopedia popolare italiana*, Unione tipografico editrice, Torino, 1859, p. 82-86.

- SPAVENTA. — *La Filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, Unione tipogr. editrice, Torino, 1860.
- Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, Napoli, Vitale, 1862. Leçon VII : Pasquale Galluppi.
- AUGUSTO CONTI. — *Storia della Filosofia*, 2 vol., Barberà, Firenze, 1864.
- TULELLI. — *Intorno alla dottrina ed alla vita politica del Galluppi*, Acad. scientif., Napoli, 1865.
- LOUIS FERRI. — *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, 2 vol., Durand, Paris, 1869.
- ACRI. — *Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino, etc., sui nostri filosofi moderni*, Bologna, 1875.
- BISOGNI. — *Omaggio alla memoria del barone P. Galluppi*, Morano, Napoli, 1877.
- FIorentINO. — *Manuale di storia della filosofia*, Domenico Morano, Napoli, 1881.
- SALVATORE CHIRIATTI. — *Disegno storico della Filosofia*, Barberà, Firenze, 1885.
- LASTRUCCI. — *Pasquale Galluppi*, Firenze, Barberà, 1890.
- PIETROPAOLO. — *La morale di Helvetius e le critiche fattene dal Galluppi*, Genova, 1891.
- NICOTRA. — *Le ultime scuole filosofiche siciliane*, Acireale, 1906.
- Enciclopedia italiana*, par BOCCARDO, vol. IX, p. 1235-1240.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	XI

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉORIE DE GALLUPPI

Le fait primitif, la conscience de soi.....	1
Le non-moi; la sensation, la perception.....	10
Le rôle de l'esprit dans la connaissance : l'analyse et la synthèse.....	19
L'expérience première et l'expérience comparée.....	46
Les vérités déduites : le raisonnement mixte.....	51
L'affirmation de l'absolu.....	64

DEUXIÈME PARTIE

GALLUPPI ET KANT

Galluppi et l'empirisme.....	69
Galluppi et Kant.....	88
Le rôle de l'expérience.....	91
La nature de l'activité intellectuelle.....	111
La valeur de la connaissance.....	128
CONCLUSION.....	181
BIBLIOGRAPHIE.....	187

VU,

le 21 mars 1908.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,

le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — MESNIL (EURE).
